

تأصيل وتعريف

جذور التراث:

- إحدى إصدارات النادي الأدبي الثقافي بجدة.
- فضاء معرفي يهتم بالتراث في كل مجالاته وأفاقه.
- تصدر بشكل دوري «كل أربعة أشهر» إن شاء الله.

جذور التراث:

- تسهم في استنطاق تراثنا الخالد، والانفتاح على المناهج والنظريات الحديثة.
- تنفتح على جميع الحقول المعرفية والفكرية والعلمية والأدبية والتاريخية واللغوية في ثقافتنا وحضارتنا العربية والإسلامية.
- تعرف بالكتب والرسائل العلمية المختصة بالتراث «مروض ومراجعات».
- تقف على رموز الثقافة المعنيين بالتراث من المعاصرين وقفات تحية واعتبار.

جذور التراث:

- ترجو من كتابها أن تكون الدراسات والأبحاث متعلقة بالتراث ومكتوبة باللغة العربية. ومرفومة على الحاسب الآلي «على شكل أقراص مضغوطة CD» أو ترسل من خلال موقع النادي الإلكتروني: Judhur@adabijeddah.com
- يحق لهيئة التحرير اختصار الموضوعات المطولة، وتعديل ما يمكن تعديله في نص الدراسات والبحوث التي تصل إلى المجلة.
- أن لا تكون الدراسات والأبحاث منشورة من قبل أو مقدمة للنشر في جهة أخرى.

هيئة التحرير

تقديم

لعله من المحزن والمؤسف أن تجد كتب أو مجلات الزينة، وطهي الطعام، وقراءة الأبراج، والأدب الرخيص، تجد سوقاً رائجة عند البعض في الساحة الثقافية والفكرية في عالمنا العربي، وقد يقول معترض: إن الغرب يوجد به مثل هذا الضرب من الكتابة ولم يؤثر ذلك في عطائه الفكري، ولابد من جلاء وتوضيح مثل هذا الأمر، فالغرب في البداية عكف على قراءة التراث العربي والإسلامي الذي مثل حلقة هامة في العصر الوسيط بين تراث الأمم الأخرى وما أضافته إبداعات الحضارة العربية والإسلامية إلى هذا التراث وبين الحضارة المعاصرة، ولاتزال دور البحث في الغرب تمد مجتمعاتها بالإنتاج الفكري الجاد الذي هو الأساس في صناعة الثقافة الغربية المعاصرة وقدرتها على الاستمرار - رغم الكثير من السلبيات - بينما يشهد العالم العربي مصرع الدوريات الثقافية الجادة لأسباب عدة منها «العجز المالي وانكماش سوق قرائنها والذي وصل إلى ذروته بتوقف مجلتي الرسالة والثقافة عن الصدور عامي 1952 و1053م أي قبل ما يقرب من نصف قرن من الزمن». «انظر: د. صلاح عيسى، الدوريات الثقافية ومشروع النهضة العربية، كتاب العربي، 69، يونيو/2007م».

وإذا كان من عادات الغربيين الحميدة هو الاطلاع والقراءة، فالصحف الرصينة في بريطانيا مثل «التايمز» و«الجارديان» و«الديلي تلغراف» و«الصندي تايمز» و«الأوبزفر» يصل توزيع بعضها إلى المليون والبعض الآخر إلى الأقل من المليون - مما يعني ارتباط الفرد الغربي بعادة القراءة وعدم استبدالها بوسائل أخرى أقل نفعاً وجدية، فإنه من المؤسف أن نجد الإحصاءات التي صدرت عن منظمة اليونسكو UNESCO، والتنمية للأمم المتحدة UNDP تشير إلى تدهور خطير في معدل القراءة لدى العرب بشكل عام بحيث أن الخط البياني الهابط يكاد يصل إلى أوطأ مستوى في العالم أجمع أي يعدل كتاب واحد لأكثر من 30000000 شخص في المنطقة الغربية، كما تشير الدراسات التي نشرتها اليونسكو/ بيروت عام 1996م حول القراءة في العالم العربي من ورق في صناعة الكتب - أي كتب - يكاد يوازي ما تستهلكه دار نشر أوروبية واحدة. «انظر: شوقي عبدالأمير، أزمة القراءة ومستقبل الهوية العربية في مطلع الألف الثالث الميلادي، كتاب العربي، العدد 69، يوليو 2007م».

ولعل الأمر يعود في بعض خلفياته إلى الوضع الحضاري الذي تعيشه الأمة العربية منذ أكثر من قرن من الزمن ولم تفلح كثير من مشاريع النهضة في إصلاحه أو التخفيف من حدة سلبياته ولابد من وضع خطط ثقافية متكاملة حتى تتعود الأجيال

الصاعدة على القراءة الجادة وتضع حداً فاصلاً بين أوقات العادات الإيجابية الجادة وفي مقدمتها القراءة والحوار والقبول بالرأي الآخر وبين العادات السلبية التي تميل إلى اللهو والتكاسل ويوصل الأمر بنا إلى إقصائية شديدة يمارسها ما يمكن الإشارة إليه بأقصى اليمين وأقصى اليسار وكلاهما ضرراً بالغاً بمسيرة الأمة حضارياً وفكرياً وثقافياً، ولابد أن يعي القارئون على المناهج التعليمية في بلادنا العربية بأنه من دون تعويد الطالب أو الناشئ على قيم ذاتية سامية من مثل القبول بالآخر إن كان هذا الآخر يعيش في المنزل المجاور والقريب أو كان بعيداً ومن خلفيات حضارية وثقافية مختلفة فإنه لا يمكن للأمة بدون هذا الوعي الحضاري أن تنهض من كبوتها الثقافية المزمنة.

وفي هذه الدورية - **جذور** - والتي تسعى لمقاربة التراث بمناهج ملانمة ومتعددة من دون إغراق في المصطلحات التي تحتاج لشروح وهوامش - فيضيع النص معها أو تلفة عبارة المصطلح الغامض ولا تكاد تبين عنه، وإن ما هو مقبول وناجح من هذه المناهج هو ما لا يؤثر على فهم القارئ أو يشوش له فتكون النتيجة أن ينفذ يديه عنه ويبحث عن بديل آخر قد يكون مما أشرنا إليه في بداية المقدمة من الكتب والمجلات الرخيصة والهزيلة - معاً - وقد تنوعت البحوث التي يضمها هذا العدد من مجلتكم «**جذور**» التراث بين الديني والتاريخي والفلسفي والعلمي التطبيقي واللغوي والنحوي والأدبي، إضافة إلى قراءة واعية في كتاب هام أصدره مركز البحوث العلمية بجامعة أم القرى وهو «المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية» للإمام الشاطبي أخذين في الاعتبار توجه بعض مراكز البحوث في العالم الغربي لدراسة علم مقاصد الشريعة الذي كان للعالم الكبير الطاهر بن عاشور - رحمه الله - دور في نقض الغبار عنه، وإن الأمة في مسيرتها الراهنة التي تتعرض لهجمة شرسة من البعيدين عنها وبعض الأقربين لها في أمس الحاجة للكشف عن هذا العلم وأهدافه وغاياته وضوابطه.

وإننا لنشكر - هيئة التحرير في هذه الدورية - للباحثين العرب تعاونهم معنا وتقديمهم لإنتاجهم الرصين وإبداعاتهم الفكرية القيمة، مؤملين بذلك تواصل الباحثين العرب مع بعضهم البعض وإنها لغاية سامية أن توحد الثقافة العربية بين أبنائها في جميع حواضر العالم العربي الإسلامي ومراكز وهيئات بحوث المتخصصة، كما نشكر القراء الذين بحث بعضهم إلينا بشيء من إنتاجه أو إبداعه الذي سوف يحظى لدى أسرة المجلة بالرعاية والاهتمام أمين من الجميع أن يغضوا الطرف إن قصرنا في حقهم أو تأخرنا في الرد عليهم، وإن لنا في حسن ظنهم وكرم تعاملهم عزاء وسلوى ومسرة. والله ولي التوفيق.

رئيس التحرير

د. عاصم حمدان

من تراثنا المعرفي قراءة في التفسير الديني للتاريخ بين الفكر الإسلامي والغربي



إبراهيم بن يوسف الآقصم (*)

ARCHIVE

<http://Archivebeta.Sakhrit.com>

مقدمة:

إن استقراء التاريخ وفق منهجية إسلامية أصبح ضرورة ملحة وحاجة ماسة خاصة في هذا العصر الذي انتشر فيه الجدل (البيزنطي) والسفسطة الفكرية. فالتاريخ ليس مجرد سرد للأحداث؛ إنما هو نقد وتفسير واستنباط وقراءة لما بين السطور، فلا بد أن يقدم كدروس تربوية يستفاد منها، لبناء الفرد المسلم بناءً صحيحاً، وتغذية الأمة المسلمة؛ وفق تصورات شرعية. قال الله تعالى: ﴿لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب﴾ (١).

في هذا البحث سيكون الحديث منصّباً على التفسير الديني للتاريخ - مقارنة بين المنهج الغربي والمنهج الإسلامي -، مع تقديم نماذج للانحرافات الفكرية، أو فساد التصور في تفسير التاريخ. كما يركز على سير حركة التاريخ،

(*) باحث سعودي.

وعلاقة القرآن بالتاريخ، والسنن الربانية في سقوط الدول، والضوابط التي صاغها المؤرخون والمفكرون في منهجية التفسير الديني للتاريخ.

توطئة:

إن تفسير التاريخ، وريته بالجانب الديني، أو بالسنن الربانية أمر تصدى له القلة من المؤرخين، ومن تأمل الكتابات التاريخية عند المسلمين يجد أن جهد المؤرخين الأوائل انصب على الجمع والترتيب. وأن جهودهم في القرون الثلاثة الأولى انصبحت على الرواية التاريخية من حيث النقل والسند، فغاب النقد أو التفسير التاريخي⁽²⁾، وأعل ظروف تلك الفترة كانت الانسب لهذا الجهد، فمطلبات تلك الفترة تتطلب الجمع والتقيش، خاصة المؤرخين. فترك أمر النقد للفقهاء والمحدثين الذين استفادوا من التاريخ واستنبطوا من خلاله قواعد فقهية.

ومن أبرز من أعطى قضية تفسير التاريخ بعداً واضحاً، هو المؤرخ والمحدث ابن كثير (ت 774) الذي لا تخلو كتاباته من النقد والربط بالسنن الربانية.

ويكاد يجمع أهل الفكر التاريخي أن ابن خلدون (ت 808هـ) صاحب المقدمة، أكثر من قدم تفسيرات دينية وسنن ربانية في مجال الحضارة وال عمران وقيام الدول وسقوطها⁽³⁾. بل يسميه البعض أستاذ علم الاجتماع الأول.

وفي العصر الحديث والمعاصر، ظهرت مؤلفات تحاول فلسفة التاريخ وفق أسس وقواعد شرعية، للرد على كتابات ونظريات الغربيين العلمانية والمحددة⁽⁴⁾.

مفهوم التاريخ وأهميته:

التاريخ في اللغة: الإعلام بالوقت، وقد وردت كلمة التاريخ عند العرب قالت تميم: «ورخت الكتاب تورخاً»، وقالت قيس: «أرخته تاريخاً»⁽⁵⁾.

واصطلاحاً؛ اختلف العلماء في تحديد تعريف جامع له. ولعل من أشمل التعاريف له، ما ذكره ابن خلدون وسيد قطب من أن التاريخ هو العلم الذي يفسر الأحداث ويحللها ويربطها للوقوف على أهدافها ومعرفة ثمراتها والاستفادة منها مستقبلاً. فلم يعد التاريخ مجرد علم يبحث في أخبار الأمم الماضية⁽⁶⁾.

وأهمية التاريخ لا تخفى على كل ذي بصيرة، فقد أشار ابن خلدون في مقدمته إلى أهميته قائلاً: «اعلم أن فن التاريخ فن عزيز المذهب، جم الفوائد، شريف الغاية، إذ هو يوقفنا على أحوال الماضين من الأمم في أخلاقهم، والأنبياء في سيرهم، والملوك في دولهم وسياستهم، حتى تتم فائدة الاقتداء في ذلك»⁽⁷⁾.

وللتاريخ فوائد عديدة منها: أنه يُكسب الإنسان حصانة فكرية ضد الخرافات والأساطير، ويسهم في تثبيت العقيدة الإسلامية وترسيخها، ويساعد على التغلق بالفضائل والنفور من الرذائل، كما يساهم في إيقاظ الوعي الإسلامي لمقاومة أعداء الإسلام، كما أنه يساعد الناس على الاستفادة من تجارب الآخرين⁽⁸⁾.

<http://Archivebeta.Sakhril.com>

وأما فلسفة التاريخ فيقصد بها: معرفة الروابط التي تربط بين الأحداث والوقائع المتفرقة ودراستها؛ لتبيين دوافعها ونتائجها، واستخلاص السنن والنواميس الإلهية من خلالها، والاعتبار بالدروس والعظات التي فيها. وهي مرحلة تأتي بعد التحقيق والنقد للأخبار مما ثبت من الوقائع⁽⁹⁾.

أولاً: التفسير الديني للتاريخ (قبل الإسلام):

عندما فقدت الأديان في العصور القديمة أصولها، أصبحت فريسة العابثين والمتلاعبين، فجميع الديانات اقلست وخرُكت وصارت بلا روح إلا بقية لا تذكر، فقد طمس نور المسيحية في القرن الأول الميلادي على يد بولس اليهودي الأصل صاحب فكرة: عيسى ابن الله، وجاء بعده الإمبراطور الروماني قسطنطين

الذي جعل المسيحية مزيجاً من الخرافات اليونانية، والوثنية الرومية، والرهبانية. وكان من خلال ما صدر قرارات عن مجمع نيقية سنة 325م أجبرت الناس على اعتناق عقيدة التثليث (الله والروح وجبريل)، أو ما يعرف بالكاثوليكية⁽¹⁰⁾.

طلعت على الكتابات التاريخية قديماً الجانب الديني البحث، فدخلت عليه الخرافات والطقوس فاختلطت الحقيقة بالخيال، وقدمت للأجيال بقوة التكرار على أنها صحيحة. فقد كان الإغريق (اليونان) يجعلون الآلهة تتدخل في أعمال البشر بلا انقطاع، في كل صفحة من قصص هوميروس تبصر تدخل آلهة الأولمب. وفي العهد الروماني كان المؤرخ يقدم التاريخ بأسلوب خطابي تطفئ عليه تأثيراته وزاداته، حتى يضيف للأبطال ما لا يقولوه. كما أن المؤرخين خلطوا الآلهة بحوادث البشر؛ وليس أقل من هذا، ظهور الرب (المسيح) في الكتب اليهودية. وبعد انتصار النصرانية على الوثنية - رغم تأثيرها - ظهر مبدأ لاهوتي خالص في التاريخ يتحرك قرناً بعد قرن. فكان اللاهوت⁽¹¹⁾ هو الذي يسيطر على الروح البشرية ويوجهها ويطلع جميع الآراء بطابعه. وكان يُنظر للمسائل الفلسفية والسياسية والتاريخية من الوجهة اللاهوتية دائماً. فالروح اللاهوتية هي الدم الذي جرى في عروق العالم الأوروبي آنذاك، فقتضى ذلك على علم التاريخ الذي أصبح سجلاً حافظاً لأفعال الإله نحو الإنسان، فكسوه بذلك وقاراً لم يعرف من قبل⁽¹²⁾.

وعندما تسلمت الكنيسة سجل التاريخ، بقي في أيدي القساوسة والرهبان ألف سنة تقريباً، ومنذ أن تنصر الإمبراطور البيزنطي قسطنطين (306-337م)، أصبح التاريخ خاضعاً ومسخرأً لللاهوت وأغراضه، مشحوناً بالخوارق والخرعيلات؛ ففقد التاريخ حاسة النظر إلى الأشياء بموضوعية، ولم يضعها في موضعها الصحيح. فأصبح التاريخ عند رجال الدين ما هو إلا الخطيئة الأصلية والسقوط، والعذراء والخلاص⁽¹³⁾. أي أنهم يرمون حملهم

ووزعهم على خطأ آدم وحواء عليهما السلام، ثم أنهم يرمون عيسى وأمه مريم عليهما السلام بتهم الزنى.

وعلى كل حال: ورث الفكر الأوروبي في العصور الوسطى هذا الإرث التاريخي المؤسف، فأصبح يتصور الثبات في كل شيء، في الكون والحياة والسياسة والاقتصاد والاجتماع والأخلاق⁽¹⁴⁾. فلا مجال للتغيير.

ومن أمثلة ذلك التعسف العلمي الذي ظهر على رجال الكنيسة، فقد عاقبوا كل من قدم معلومات تاريخية، أو جغرافية، أو فلكية، تخالف ما هو في أديرتهم وكنائسهم، واعتبروا من قال بشيء يخالف ما تعارفوا عليه ملحد زنديق. فقد أحرقت الكنيسة، العالم جردانو برونو (1600م) الذي نادى بنظرية كوبرنيك (1543م) حول حركة الأجرام السماوية. كما عاقبت الكنيسة العالم الإيطالي جاليليو (1642م) الذي قال بدوران الأرض⁽¹⁵⁾.

ثانياً: التفسير الديني للتاريخ عند الغرب في العصر الحديث:

ظهرت في العصر الحديث (القرن التاسع عشر الميلادي تقريباً) عدة مدارس غربية في تفسير التاريخ⁽¹⁶⁾ تأثرت بواقعها الاجتماعي وبيئتها الثقافية، فقدمت فلسفة للتاريخ وفق نظرتها ومنهجها ونظرياتها، فكان العامل المشترك بينها هو رفضها للتفسير الديني للتاريخ؛ وبررت ذلك بأنه (خرافات وأساطير).

ويمكن القول أن رفض الفكر الأوروبي في العصر الحديث للجانب الديني؛ يعود لعاملين رئيسيين: الداروانية⁽¹⁷⁾، ورجال الدين بالكنيسة الذين قدموا صوراً سيئة في الفكر والعلم⁽¹⁸⁾.

ولا شك أن لجهل رجال الدين، وانطباع بصائرهم، واستغلالهم للناس بصكوك الغفران؛ جعل عند الأوساط المثقفة وغيرها نفوراً من الدين⁽¹⁹⁾. كما أن هناك عوامل أخرى أثرت على الفكر الغربي الحديث، مثل الثورة الصناعية،

وظهور الفلسفات البرجماتية والمادية والماركسية والليبرالية التي أثرت على بنية المجتمع الأوروبي فحطمت الكثير من القيم والتقاليد، ناهيك عن ظهور العلمانية في مفهومها الواسع: «فصل الدين عن الحياة». فظهرت المقولة المشهورة: «دع ما لقيصر لقيصر وما لله لله». ومما يؤكد ذلك: أن مؤرخ الحضارة الألماني (بور كار) يرى أن الفصل بين الدين والدولة والحضارة، من أهم الأمور للتحرر من الأسطورة⁽²⁰⁾. أي: (الدين).

وعلى كل حال فقد ظهرت نظريات عديدة في القرن التاسع عشر الميلادي الذي سماه المؤرخون: (قرن التاريخ): لأن مؤرخي هذا القرن أعادوا كتابة ما كتبه السابقون وفق منهجية فلسفية، محاولين إيجاد قوانين ثابتة للتاريخ، تقابل قوانين العلوم الطبيعية، لكنهم عجزوا⁽²¹⁾.

وهذه التجارب الأوروبية المتلاحقة في عالمي الفكر والحياة، أخذت تبحث عن المبررات والحجج، لتقويم المسيرة البشرية دون النظر أو الالتفات للتجارب التاريخية السابقة⁽²²⁾. <http://Archivebeta.Saknit.com>

خلال هذه الفترة ظهرت فلسفات وأيديولوجيات وأفكار في معظمها ترفض التفسير الديني للتاريخ. وظهرت عدة مدارس تاريخية حاولت تأطير التاريخ بفكرها، أو تصبغه بصبغتها فذهبت تلوي عنق الأحداث لتتفق مع أيديولوجيتها. ومن أبرزها: المدرسة المثالية، والتي تنسب لهيجل الألماني (1770-1831م) الذي يرى أن التاريخ حركة جدلية تبدأ بظهور فكرة ثم تظهر فكرة ضدها، فيحدث الصراع. أما المدرسة المادية وتنسب لكارل ماركس اليهودي (منتصف القرن 19م) فكانت تربط حركة التاريخ والأحداث بالجوانب المادية وترفض أثر الأديان والمذاهب. أما التفسير الحضاري للمؤرخ الإنجليزي أرنولد توينبي صاحب كتاب: دراسة التاريخ (1921-1961م) فهو يحاول التوفيق بين الجانب المادي والجانب الديني لكن بنظرته العلمانية⁽²³⁾. كما ظهرت

تفسيرات في حركة التاريخ تتعلق بالدور البيئي أو العرقي أو التفسير الجنسي كمحرك للسلوك كما هو عند اليهودي سيجموند فرويد (1856-1939م) (24).

ورغم أن جميع المذاهب والنظريات الغربية السابقة ترفض التفسير الديني؛ لكنها لا تخلو جانباً من الصحة في تفسير الأحداث، فلا يمكن رفضها بالكلية، أو قبولها بالكلية، إنما تشترك كلها في رفض التفسير الديني للتاريخ؛ مما يؤكد أن معظم أوروبا أصبحت علمانية الفكر والسياسة والاقتصاد والتاريخ.

لا يزال يوجد في أوروبا قلة دينية لكنها على ضلال وانحراف. فعلى سبيل المثال كان البعض يظن أن توينبي مؤرخاً لاهوتياً - دينياً - لأن الفلاسفة الغربيين هجموا على كتاباته التي مزج فيها بين القيم واستنتاجاته الفكرية، لكن خطوة توينبي كما يقول الدكتور: عماد الدين خليل «فيها نوع من التارجح وعدم الاتزان، أو بالأحرى (علمانية)، فاستطاع العقلانيون والماديون الطبيعيون أن يجدوا ثغرات واسعة للطعن ضد توينبي» (25).

وإن ظهر التفسير الديني للتاريخي في العصر الحديث فهو عند الأوروبيين تفسير سفسطاني بعيد عن المنهجية الربانية أو الوحي الإلهي، وبرزت التفسيرات الميتافيزيقية (26) - ما وراء الطبيعة -، وعجزت عن الإجابة عن السؤال التالي: ما العلاقة بين الله سبحانه وتعالى وبين الطبيعة، بما فيها القوى المادية والإنسان؟ (27).

وبذلك يمكن القول إن التفسيرات الوضعية للفكر الغربي جانبت الصواب في رفضها للتفسير الديني، وإن كانت محاولات التفسير الحضاري تعتبر خطوة موضوعية، إلا أنها لم تستطع أيضاً إعادة الالتئام الكامل بين الله والإنسان، والمادة والروح، والطبيعة وما وراء الطبيعة (28).

والأمر الذي أكد عليه الباحثون؛ أن العديد من رواد هذه المدارس، هم من اليهود الذين لعبوا دوراً كبيراً في إفساد التصورات، ونشر الضلالات، للسيطرة على اقتصاد العالم، مستغلين أوضاع أوروبا السعيدة، وصدامها مع الكنيسة، خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الميلاديين⁽²⁹⁾.

وفي بروتوكولات حكماء صهيون، جاء في البروتوكول الثالث عشر: «سنحاول أن نوجه العقل العام نحو كل نوع من النظريات المبهرجة، التي يمكن أن تبدو تقدمية أو تحررية». وجاء في البروتوكول الرابع عشر: «لن نبیح قيام أي دين غير ديننا». وجاء في البروتوكول الثالث ما معناه، أننا سنتبنى الشيوعية لضرب الدين⁽³⁰⁾.

كما أن لقادة الماسونية أقوالاً مشابهة لأقوال قادة الصهيونية⁽³¹⁾؛ فقد جاء في قول أحد أقطابهم في الحقل الماسوني لعام 1923 م: «... يجب سحق عدونا الأزلي الذي هو الدين». وجاء في أقوالهم أن الماسونية وجدت في المبادئ الاشتراكية خير عون لها⁽³²⁾ وقد جاء في عبارات ماركس معلم الشيوعية الأول، وأقوال لينين وستالين رواد الثورة الاشتراكية في الاتحاد السوفيتي، أن الدين والأخلاق أوهام تتستر خلفها المصالح، والدين هو أفيون الشعوب⁽³³⁾.

وهكذا نجد أن التاريخ الأوروبي في العصر الحديث تأثر بالإلحاد والشيوعية، وتأثر بالعلمانية، وما من شك في تأثير الصهيونية اليهودية على الفكر الأوروبي آنذاك. وهكذا يتفق الجميع على نبذ الدين.

ثالثاً: التفسير الديني للتاريخ عند المسلمين:

التفسير الديني للتاريخ عند المسلمين ليس قضية ثقافية أو فكرية تربط بشخص ما، بل قضية عقدية ترتبط بالإنسان وأصله بدايته ونهايته، ودوره

وترتبط بالكون ويدايقه ونهايته، وترتبط بالسنن الريانية وجريانها، فالرواية التاريخية في الإسلام ترتبط بمنهج رياني

ومن هنا اختلف التفسير الديني للتاريخ عند المسلمين عن تفسيرات المدارس الغربية؛ لأن مصادر التلقي عند المسلمين ريانية، وعند الآخرين، نظرية احتمالية مبنية على أسس ليست رصينة، إن لم تكن وأهية.

إن التفسير الديني أو الإسلامي للتاريخ مراده الإنسان. فهو ينطلق من منطق عقدي، وتربوي، وعلمي. فهناك محاور لتقويم هذا الإنسان أو الحضارات المحور الأول هل حقق هذا الإنسان العبودية في الأرض؟ مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (٦٤)

المحور الثاني هل قام هذا الإنسان بعمارة الأرض حسب ما أراده الله؟ مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ تَرَاجَاتٍ لِّيَبْلُوَكُمْ فِيهِ مَا أَنَاكُمْ إِنَّ رَيْكَ سَرِيعَ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَفُتُوْرٌ رَحِيمٌ﴾ (35).

المحور الثالث. هل أدى الإنسان دوره؟ مصداقاً لقوله تعالى: ﴿كُلُّكُمْ حَتِيْرٌ أَمْرٌ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْقُرْآنِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ (36)

فالإجابة على هذه الأسئلة: هي معايير تقويم الإنسان والحضارات عند الله. وفي هذا المبحث سيتم الحديث عن: القرآن والتاريخ، وخط سير التاريخ.

أ: القرآن والتاريخ:

أعطى القرآن الكريم للمنزلة التاريخية مساحة واسعة واتجاهات عديدة اندرجت بين الإجمال أو العرض والتفصيل وبين استخلاص العبر والدروس، وتوضيح السنن الريانية التي تحكم حركة الأمم والجماعات عبر الزمان والمكان؛ فقدم أصول منهج متكامل في التعامل مع التاريخ البشري، والانتقال به من

مرحلة العرض والتجميع إلى استخلاص القوانين التي تحكم الظواهر الاجتماعية⁽³⁷⁾.

إن الموقف الإسلامي من التاريخ يتميز بالمرونة والبعد عن التوتر المذهبي والتعصب الديني الذي يسعى إلى قولبة الوقائع التاريخية وصيها في هيكله؛ مما يوقعها في انحرافات وأخطاء⁽³⁸⁾. فهناك عدة نصوص قرآنية تحت الإنسان على التأمل والتفكير والبحث والتحري ومعرفة السنن منها: قوله تعالى: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ كَيْفَ كُنَّ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ﴾⁽³⁹⁾. وقوله تعالى: ﴿سَتَرْنَاهُمْ فِي الْأَنْفَاقِ وَفِي الْغُسُوفِ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكُنْ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾⁽⁴⁰⁾.

وعلى سبيل المثال، نجد أن القرآن عالج المسألة التاريخية في كل من غزوة بدر، وأحد والخندق، وحينئذ كما صور الظروف والأجواء العامة التي وقعت في هذه الغزوات ويُنشأ أسباب النصر والهزيمة، والدروس المستفادة منها خاصة فيما يتعلق بالسمع والطاعة لأوامر النبي ﷺ في سورة آل عمران وسورة الأحزاب وغيرهما، مما نزلت فيها أحكام فقهية استنبط العلماء منها فوائد جمة، وحكم عديدة. ومن أشهر من كتب في هذا المجال، ابن القيم (ت 751هـ) في كتابه زاد المعاد.

لكن القرآن لا يقدم لنا تفصيلات المعارك بين المسلمين وغيرهم من الأمم، إنما نجد ذلك في كتب التفسير الموثوقة التي فصلت في الأحداث مستعينة بالتاريخ والسيرة، وحتى الإسرائيليات أحياناً، ما لم تخالف شرعنا كما قرره العلماء.

ب: التفسير الديني لخط سير التاريخ أو حركة التاريخ كما هو في الإسلام:

إن خط سير التاريخ عند المسلمين يبدأ منذ أن خلق الله آدم عليه السلام⁽⁴¹⁾. قال تعالى: ﴿وَلَوْلَا قَوْلُ رَبِّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً

قَالُوا أَنَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُقْسِدُ فِيهَا وَيَسْقِيكَ الدَّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ
قَالَ إِنِّي أَظُمُّ مَا لَا تَعْلَمُونَ⁽⁴²⁾ فغاية خلق الإنسان: العبادة ثم الخلافة في
الأرض قال تعالى ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾⁽⁴³⁾ ﴿وَهُوَ الَّذِي
جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ﴾⁽⁴⁴⁾

وحتى يصبح للوجود الإنساني معناه قال تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا
خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾⁽⁴⁵⁾ وقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ
وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ﴾⁽⁴⁶⁾
وقوله تعالى: ﴿أَفَحَسِبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُلْزَكَ سُوءُ﴾⁽⁴⁷⁾.

إن التفسيرات الوضعية للتاريخ انحرفت في الفكر والتصور عن الإنسان
وخلقه ومقصد وجوده وحقيقة **الربوبية والالوهية** (ضلت واضلت): لأنها تهرف
بما لا تعرف، فأخذت تترجم بالغيب وتخطئ في الطنون والأوهام بعيدة عن
الوحي فكتابات المؤرخ (ويلز) صاحب كتاب (معالم تاريخ الإنسانية) عندما
يتكلم عن أصل الإنسان ومراحل، يبحث في القرود وأشباه الإنسان والإنسان
الحجري والجليدي، معتمداً في ذلك على الأحافير والهيكل تاركاً الوحي
الرياني⁽⁴⁸⁾.

إن التفسير الإسلامي للتاريخ ينظر إلى حركة التاريخ تجري بقدر ووفق
سنة الله التي أجراها في الخلق والحياة والكون، وتحقيق السنن الربانية مرتبة
على سلوك البشر في الحياة الدنيا ومدى استجابتهم للأوامر والنواهي
الشرعية.

رابعاً: قواعد عامة في التفسير الديني للتاريخ:

من خلال إشارات العديد من الباحثين والمتخصصين، سنحاول ذكر أبرز
القواعد في التفسير الديني أو الإسلامي لحركة التاريخ بإيجاز.

1 - ضرورة تصحيح المفاهيم الأساسية في التصور عن الإنسان والكون والحياة فالتصور الصحيح عن أصل الإنسان والحكمة من وجوده وغايته وهدفه ورسائله وعمارته للأرض، لا يكون إلا وفق منهج الله وبالإيمان المطلق.

2 - لابد من مراعاة الحقائق التي جاء بها القرآن ومن ذلك

- أصل البشر آدم عليه السلام، وفطرة الناس: الإسلام، وعقيدة البشر: التوحيد قال تعالى: ﴿كُلُّ النَّاسِ أُمَّةٌ وَاحِدَةٌ فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾ (50) أي كانوا أمة واحدة على التوحيد وبعض كتب التاريخ القديمة تقول إن أول موحد في التاريخ هو الفرعون أخناتون لأنه دعا إلى عبادة الشمس دون غيرها (51) كما بين القرآن أن الإنسان خلق خلقاً سوياً قال تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ (52).

- الأمة الإسلامية هي صاحبة الريادة قال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَاكَ أَئِمَّةً وَنَطَقْنَا بِكَ شَهِيداً عَلَى النَّاسِ وَبِكَ الْوَسْطَى﴾ (53) وقال تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَتْلُونَ الْآيَاتِ الْمُبِينِ وَتَقْرَأُونَ عَنْ الْكُفْرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ (54) فالمؤرخ المسلم يجب عليه أن يستوعب کلیات التصور الديني للتاريخ ويلتزم بها ويرد كل النظريات الوضعية التي تخالف هذا التصور كنظرية داروين مثلاً (55).

٣ - يجب تفسير دوافع السلوك عند المسلمين في صدر الإسلام تفسيراً يتوافق مع روحانية الزمان وأفضليته ويتوافق مع تزكية القرآن لهم ورضاء الرسول ﷺ، دون غلو أو تقدیس. فالدراسات الاستشرافية عجزت عن فهم روحانية الإسلام وقوة الإيمان التي كانت دافعاً قوياً لسلوك الصدر الأول، فأخذت تقيس تلك الفترة بتاريخها الأوروبي (56) فهم لا يدركون مدى أثر العقيدة

والإيمان في دوافع السلوك عند المسلمين. فلا يمكن أن نفسر دوافع الفتوحات الإسلامية بأنها مادية كما تردد كتب المستشرقين وأذئابهم، بل إن حركة الفتوحات الإسلامية كانت عقيدة دينية، تستند إلى أوامر شرعية من القرآن والسنة، تدعمها الشواهد العديدة من التاريخ الإسلامي، ويؤكد ما ذهب إليه الفقهاء في أحكام الجهاد والفتح والغنائم والأسارى مما يدعم أن الجهاد كان من منطلق ديني، والمصالح المادية التي كسبها المسلمون جاءت ثمرة للجهاد.

٤ - تقويم الحضارة يرتبط بعدى ملامتها لعبادة الله، فلا نقيسها بالجوانب المادية، فصاحب كتاب (الحضارة الإسلامية في القرن الرابع) المؤرخ المعاصر (أدم متر)، يرى أن القرن الرابع الهجري يمثل أوج الحضارة الإسلامية، بينما يرى المؤرخ المسلم أن عصر صدر الإسلام هو أوج الحضارة؛ لأنه أكثر ملاءمة لعبادة الله وتوحيده وهذا يوافق قول النبي ﷺ (57): في صحيح البخاري (خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم) (58)

٥ - رفض منطق التبرير - تلمس الأعذار - كأساس لتفسير تاريخ صدر الإسلام ومن ذلك الأسلوب الاعتذاري الذي يستخدمه بعض مؤرخي المسلمين المعاصرين عند الكلام عن الجهاد أو الجزية ومحاولتهم تقديم التبرير عنها، كردة فعل للهزيمة النفسية التي أصابت المسلمين فحتمت عليهم التبرير، كان بسبب القهر النفسي والفكري الذي أحدثه الغزو الفكري في عقولنا وقد بين القرآن أن هزيمة المسلمين هي أحد بسبب مخالفة أمر النبي ﷺ، وأن هزيمة المسلمين في غزوة حنين أول الأمر بسبب العجب بكثرة العدة والعتاد (59).

ولعلاج منطق التبرير؛ لابد أن نعتمد على المصادر الشرعية أولاً في بحثه

التبرير ثم ننظر فيما يقوله الآخرون، فإن خالفونا نطرح تأويلاتهم ونرضى بشرعنا.

٦ - استعمال المصطلحات الشرعية في الكتابة التاريخية. لأنها ذات دلالة واضحة فالقرآن الكريم قسم الناس إلى مؤمن وكافر ومنافق، وبين صفاتهم، فلا ينبغي التلاعب بها أو استحداث مصطلحات غير شرعية كحزب يميني وحزب يساري، أو استخدام مصطلح التقدمية والرجعية بدلاً من الخير والشر أو الحق والباطل⁽⁶⁰⁾ فالتقدمية تطلق غالباً على المنحرفين، والرجعية تطلق على المتمسكين بأصول الدين. وهو ما نلمسه في الإعلام المعاصر. كما يخلط البعض بين مصطلح الديمقراطية، وبين مفهوم الشورى في الإسلام

٧ - عند تفسير التاريخ لابد من فهم الواقع، لمعرفة العوامل التي شكلت المجتمع وتحكمت في حركته وموازنة ذلك بالأوامر والنواهي الشرعية فالمنهج الإسلامي ليس تبريرياً يتلصص الأعداد فقط بل هو يبين الأخطاء ويناقشها⁽⁶¹⁾.

٨ - لابد من معرفة الضوابط في الأخذ من كتب غير المسلمين (الإسرائيليات) وقد تكلم عنها العلماء في عدة مواضع من مؤلفاتهم، وعلى سبيل المثال فقد صدر ابن كثير في مقدمة تفسيره مجموعة من القواعد المتعلقة بالإسرائيليات، فإذا كانت الإسرائيليات مخالفة لشرعنا فلا يمكن قبولها بل يجب ردها ورفضها⁽⁶²⁾.

١٠ - ضرورة مراعاة السنن الريانية عند تحليل الظواهر الاجتماعية.

١١ - من يتصدى لقضية التفسير الديني، يجب عليه الاطلاع على القرآن والسنة، وتوخي الدقة في الأخذ من بعض الموسوعات العلمية، وزيادة ثقافته الشرعية.

خاتمة:

وبعد هذه المحاولات الخجولة في صياغة التفسير الديني للتاريخ؛ تخلص هذه السطور إلى أن التفسير الديني للتاريخ عند المسلمين رُسم بعناية، إطارها رباني. أما التفسير الديني عند الغربيين أو الأوروبيين، دخل في تخبطات بشرية شيطانية. فقد قَدّم لنا القرآن الكريم خطوطاً عريضة في أصل الإنسان وبوره وغايته وهدفه، كما بينت لنا السنة النبوية إشارات ومدلولات عن بدء الخليقة ونهاية الزمن. واجتهد علماء الإسلام في عمل تصور تاريخي لبداية الإنسان ونهايته وفق المنهج الصحيح، الذي يتناسب مع الشريعة، كما اجتهد المؤرخون في صياغة قواعد تتعلق بقيام الدول وسقوطها، وأسباب النصر والهزيمة.

الهوامش

- (1) سورة يوسف، 111.
- (2) أكرم ضياء العمري، السيرة النبوية الصحيحة، ط 2، الرياض: مكتبة العبيكان، 1417هـ - 1996م ج 1، ص ص 14-15.
- (3) انظر محمد فتحي عثمان، المدخل إلى التاريخ الإسلامي، ط 2، بيروت: دار النفائس 1412هـ - 1992م، ص ص 501-502.
- (4) ومن أبرز تلك الكتابات محاولات سيد قطب من خلال كتابه في التاريخ فكرة ومنهاج، - وإن كنا لا نوافقه في بعض آرائه -، ومحاولات الشيخ أبو الحسن البغدوي، والشيخ الغزالي، والأساتذة محمد قطب، والدكتور عماد الدين خليل، في كتابه التفسير الإسلامي للتاريخ، والدكتور محمد بن امل السلمي.
- (5) السخاوي، الإعلان بالتبويب أن ذم علم التاريخ، تحقيق محمد عثمان الجشت، ط 1، الرياض: مكتبة السباعي، د. ح. 19.
- (6) عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، بيروت: مؤسسة الأعلمي، 3-4 بتصرف سيد قطب، في التاريخ فكرة ومنهاج، ط 2، بيروت: دار الشروق، 37 بتصرف.
- (7) ابن خلدون، المقدمة، 9.

- (8) محمد بن صامل السلمي، منهج كتابة التاريخ الإسلامي، ط 1، الرياض: دار طيبة للنشر، 1406هـ، 82-86 باختصار انظر أيضاً يوسف القاضي، العلوم الاجتماعية وتدرسيها، ط 1، جدة: دار عكاظ للنشر، 1401هـ، 15-17 باختصار
- (9) محمد بن صامل، منهج كتابة التاريخ، 169
- (10) أبو الحسن الندوي، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، ط 8، بيروت: دار الكتاب العربي، 1404هـ - 1984م، 28-55 باختصار: عبد الرحمن حنكة الميداني، كواشف زيوف، ط 1، دمشق: دار القلم، 1405هـ - 1985م، 28-33.
- (11) اللاموت، علم العقائد المسيحية ويركز على مصادر دينية بحثة دون النظر إلى الحل، ويرتبط تاريخ اللاهوت بتاريخ العقيدة المسيحية، لكنه مر بمراحل عديدة، وداثماً يعرض لفكرة الثالوث والتجسيد وغيرها من المعتقدات الكنسية الموسوعة العربية الميسرة، بيروت: دار نهضة لبنان، 1401هـ - 1981م، ج 2، ص 1546
- (12) انظر محمد فتحي، المدخل إلى التاريخ الإسلامي، 425.
- (13) محمد فتحي، المدخل إلى التاريخ الإسلامي 86
- (14) انظر: محمد قطب، حول التفسير الإسلامي للتاريخ، د ط، جدة: المجموعة الإعلامية، 1409هـ - 1989م، 244
- (15) الميداني، كواشف زيوف، 50-49
- (16) مثل المدرسة اللادينية (كارل ماركس)، والمدرسة الهيغلية المثالية، والمدرسة الليبرالية والنيكاهيلية
- (17) نظرية النسب والنشوء والتورقي التي ظهرت على يد دارون 1809-1882م. والقائمة بالتطور وأن أصل الإنسان قرد
- (18) محمد قطب، حول التفسير الإسلامي للتاريخ، 10: محمد فتحي، المدخل إلى التاريخ الإسلامي، 428.
- (19) للاستزادة عن فضائح الكنيسة وموقفها المضري من العلم راجع الندوي، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، 191-195، محمد قطب، جاهلية القرن العشرين، د ط، بيروت: دار الشروق، 1403هـ - 1983م، 30-35
- (20) محمد فتحي، المدخل إلى التاريخ الإسلامي، 98
- (21) محمد فتحي، المدخل إلى التاريخ الإسلامي، 429
- (22) عماد الدين خليل، التفسير الإسلامي للتاريخ، ط 4، بيروت: دار العلم للملايين، 1983، 7
- (23) محمد بن صامل، منهج كتابة التاريخ الإسلامي، 171-176
- (24) للاستزادة عن هذه المدارس انظر محمد فتحي، المدخل إلى التاريخ الإسلامي، 432، عماد الدين خليل، التفسير الإسلامي للتاريخ، 24، 30، 70

- (25) انظر عماد الدين خليل، التفسير الإسلامي للتاريخ، ص 15
- (26) ميتافيزيقا علم الوجود والكون أو ما يسمى علم ما وراء الطبيعة انظر إبراهيم الأنصم، المختصر في المسميات والمصطلحات التاريخية والجغرافية، ط 1، جدة دار المجتمع، 1422هـ - 2001م، ص 233
- (27) عماد الدين خليل، التفسير الإسلامي للتاريخ، 15
- (28) عماد الدين خليل، التفسير الإسلامي للتاريخ، 16
- (29) للاستزادة عن دور اليهود، راجع الميداني، كواشف زئوف، 67-89
- (30) انظر، للميداني، كواشف زئوف، 78-81
- (31) الماسونية منظمة يهودية في جذورها ورموزها وطقوسها وقادتها وهو نظام قائم له مراتب
- (32) انظر، للميداني، كواشف زئوف، 82-85
- (33) انظر، للميداني، كواشف زئوف، 86-89
- (34) الذاريات: 56
- (35) الأنعام: 165.
- (36) آل عمران: 110
- (37) عماد الدين خليل، التفسير الإسلامي للتاريخ، ص 8، 9، 8. راجتصار
- (38) عماد الدين خليل، التفسير الإسلامي للتاريخ، ص 10
- (39) الأنعام: 11
- (40) فصلت: 53
- (41) من تأمل مؤلفات المسلمين التاريخية يجد أن قصية خلق الإنسان وغايته محصورة لا يوجد فيها خلاف فالمسعودي مثلاً يصدر كتابه (مروج الذهب ومعادن الجوهر بباب عن ذكر المسدأ وثمان الخليفة انظر علي بن الصمين المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق محمد محيي الدين، د ط بيروت، دار المعرفة، دت، ج 1، ص 28 كذلك الطبري انظر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق أبو الفضل إبراهيم، ط 4، القاهرة دار المعارف، دت، ج 1، ص 32، عماد الدين بن كثير، البداية والنهاية، تحقيق أحمد أبو ملحم وأخرون، د ط بيروت دار الكتب العلمية، دت ج 1، ص 7 وما بعدها
- (42) البقرة: 30
- (43) الذاريات: 56
- (44) الأنعام: 165
- (45) المؤمنون: 115

- (46) سورة هـ. 27
- (47) القيامة. 36.
- (48) محمد بن صامل، منهج كتابة التاريخ الإسلامي، 94، كما ذكر المؤلف نماذج من المؤرخين المسلمين الذين ساروا في ذلك ويزا. مثل نور الدين خاتوم وسيد عاقل في كتابهم. المدخل إلى التاريخ هـ 31.
- (49) محمد بن صامل، منهج كتابة التاريخ الإسلامي، هـ 116-122
- (50) البقرة 213
- (51) أكرم العمري، السيرة النبوية الصحيحة، ج 1، هـ 32.
- (52) التين. 4
- (53) البقرة 143.
- (54) آل عمران 110، للاستزادة عن ذلك راجع محمد بن صامل، منهج كتابة التاريخ، هـ 77
- (55) أكرم العمري، السيرة النبوية الصحيحة، ج 1، هـ 32
- (56) السيرة النبوية الصحيحة ج 1 هـ 35
- (57) أكرم العمري، السيرة النبوية الصحيحة، ج 1، هـ 36
- (58) ورد الحديث بعدة انقاط «خير الناس فرسي ثم الذين يلويهم» وألفظ «خير أمي قوني» ابن حجر العسقلاني فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ط 1، مراجعة محمد فؤاد عبد الباقي ومحب الدين الخطيب، القاهرة: دار الريان، 1407هـ - 1986م، 5-7
- (59) السيرة النبوية الصحيحة، ج 1، هـ 37.
- (60) السيرة النبوية الصحيحة، ج 1، هـ 38، محمد بن صامل، منهج كتابة التاريخ الإسلامي، هـ 95-96.
- (61) محمد بن صامل، منهج كتابة التاريخ الإسلامي، هـ 107
- (62) انظر ابن كثير تفسير القرآن العظيم، ط 1، بيروت، دار الحديث، 1410هـ - 1990م، ج 1، هـ 5

المصادر والمراجع

المصادر:

- ابن حجر، شهاب الدين أحمد بن علي العسقلاني، (ت 852هـ)
فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ط 1، مراجعة محمد فؤاد عبدالباقى ومحب الدين الخطيب، القاهرة: دار الريان، 1407هـ - 1986م.
- ابن خلدون، عبدالرحمن، (ت 808هـ)
المقدمة، د ط، بيروت، مؤسسة الأعلمي، د ت.
- السخاوي، شمس الدين محمد بن عبدالرحمن، (ت 902هـ)
الإعلان بالتوبيخ لمن دم التاريخ، د ط، تحقيق محمد انشعب الرياض، مكتبة الساعى، د ت.
- الطبري، محمد بن جرير، (ت 310هـ)
تاريخ الرسل والملوك، تحقيق أبو الفضل إبراهيم ط 4، القاهرة: دار المعارف، د ت.
- ابن كثير، عماد الدين إسماعيل، (ت 774هـ)
البيداء والنهاية، تحقيق أحمد أبو ملجم وآخرون، د ط، بيروت: دار الكتب العلمية، د ت.
- تفسير القرآن العظيم، ط 1، بيروت: دار الخير، 1410هـ - 1990م.
- المسعودي، علي بن الحسين، (ت 346هـ)
مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق محمد محيي الدين، د ط، بيروت: دار المعرفة، د ت.

جلود ج. 25، ص 11، في القعدة 1428هـ - ديسمبر 2007

- الأقسام، إبراهيم يوسف، المختصر في المسميات والمصطلحات التاريخية والجغرافية، ط 1، جدة دار المجتمع، 1422هـ - 2001م
- الخضري بك، محمد، الدولة الأموية، ط 1، القاهرة دار الفكر، د ت
- خليل، عماد الدين، التفسير الإسلامي للتاريخ، ط 4، بيروت دار العلم للملايين، 1983م
- السلمي، محمد بن صامل، منهج كتابة التاريخ الإسلامي مع دراسة لتطور التدوين ومناهج المؤرخين، ط 1، الرياض دار طيبة، 1406هـ - 1986م
- عثمان، محمد فتحي، المنهل إلى التاريخ الإسلامي، ط 2، بيروت دار النفائس، 1412هـ - 1992م
- العمري، أكروم صبيح، السيرة النبوية الصحيحة، ط 2، الرياض دار العبيكان، 1417هـ - 1996م
- القاضي، يوسف، العلوم الاجتماعية وتدرسيها، ط 1، جدة دار عكاظ، 1401هـ
- قطب، سيد، في التاريخ فكرة ومناهج، ط 3، بيروت دار الشروق، د ت
- قطب، محمد، حول التفسير الإسلامي للتاريخ، ط 1، بيروت المجموعة الإعلامية، 1409هـ - 1989م
- ، جاهلية القرن العشرين، ط 1، بيروت دار الشروق، 1403هـ - 1983م
- الموسوعة العربية الميسرة، ط 1، بيروت دار النهضة لبنان، 1401هـ - 1981م
- الميداني، عبدالرحمن حبيكة، كواشف ريوف، ط 1، دمشق دار القلم، 1405هـ - 1985م
- النوي، أبو الحسن، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، ط 8، بيروت دار الكتاب العربي، 1404هـ - 1984م



النظرية الأخلاقية عند الفارابي

تطيل ونقد

محمد الجبر (*)

مقدمة:

كثيراً ما تكون حياة الفيلسوف ضرورية لمعرفة بعض الجوانب المجهولة ذات الطابع الإشكالي في مذهبه الفلسفي، ويقوم بحثنا هذا على دراسة النظرية الأخلاقية عند أحد فلاسفة الإسلام الذين عاشوا وعاشوا الفلسفة بكافة نواحيها الا وهو ابو نصر الفارابي (870-950م)، الملقب بالمعلم الثاني، ولقد كان أهم الدوافع التي شددتني إلى البحث والخوض في غمار هذا الجانب المهم في فلسفته، هو إثبات القيمة الكبرى التي أولاها الفارابي للأخلاق كحقيقة ذاتية وكإطار عملي متعلق بسلوك الإنسان الأخلاقي ومعاشه وعلاقته بالطبيعة وبالأخرين وغير ذلك

حقاً إذا كان الإنسان مدنياً بالطبع كما قيل، فهو كائن أخلاقي بالطبع أيضاً، وتلك السمة هي التي تميزه عن الحيوان ومن هنا كان اهتمام الفارابي بالأخلاق كبيراً جداً، بل إنه جعل الأخلاق والقيم النتيجة النهائية لكل المقدمات

(*) ناقد سوري.

التي طرحها في فلسفته. فالأخلاق تمثل الجانب العملي من فلسفته، بل هو الخلاصة النهائية لتلك الفلسفة. وبناءً على ذلك نحاول الآن رصد مفهوم الأخلاق لديه.

فالفارابي في معالجته للأخلاق يوافق أفلاطون تارةً وأرسطو تارةً أخرى وقد يتجاوزهما أحياناً نازعاً منزعاً تصوف وزهداً⁽¹⁾.

يشير الفارابي إلى أن الأخلاق هو العلم الذي يبحث في الأفعال الجميلة، ومصدر ذلك الأفعال وأسبابها وكيف تستحيل إلى ملكة عند الإنسان، يقول أبو نصر: إن علم الأخلاق هو «علم الأفعال الجميلة، والأخلاق التي تصدر عنها الأفعال الجميلة، والقدرة على أسبابها، وبه تصير الأشياء الجميلة قنية (= ملكة) لنا»⁽²⁾.

وفي (إحصاء العلوم) قد نجد تعريفاً مفصلاً للأخلاق في معرض حديث الفارابي عن (العلم المدني) وهو العلم الذي يشمل السياسة والأخلاق، حيث يقول: «أما المعلم المدني فإنه يفحص عن أصناف الأفعال والسنن الإرادية وعن الملكات والأخلاق والسجايا والشميم التي عنها تكون الأفعال والسنن، وعن الغايات التي لأجلها تفعل، وكيف ينبغي أن تكون موجودة في الإنسان»⁽³⁾.

ونستنتج من هذا التعريف للأخلاق عند الفارابي الأمور التالية

- 1 - أن الأخلاق تقوم على بحث الأفعال الإنسانية الإرادية، لأن الأفعال غير الإرادية لا تدخل في نطاقه
- 2 - وكذلك في الأفعال الجميلة وأسبابها، وكيف تصير عادة وملكة عند الإنسان، وكيف تتميز عن الأفعال غير الجميلة.

- 3 - وفي حقيقة الخير والشر، والسبل المؤدية إلى كل منهما.

4 - الأخلاق غائي، وغايته حصول السعادة، والسعادة الحقيقة ترتبط بالمعرفة، وتتحقق بعمل الخير واكتساب الفضائل واجتناب الشر والبعد عن الرذائل، وتبحث الأخلاق في أقسام الفضائل واجتناب الشر والبعد عن الرذائل، وكذلك في أقسام الفضائل وأصناف الشرور.

5 - هدف الأخلاق يقوم على استنباط القانون أو جملة القوانين التي تحكم الفعل الخلقي العام، والتي تنطبق على الجميع بغض النظر عن الزمان والمكان، كالبحث في حقيقة الخير والشر مثلاً، رغم أن الفارابي يعطي اهتماماً خاصاً لتغير الظروف وتباين البيئات، ومدى تأثير ذلك في أخلاق الناس.

6 - لا تقتصر الأخلاق على إصلاح الفرد بل تتسع لتشمل إصلاح الجماعة، سواء كانت منزلاً أو مدينة أو أمة ومن هنا كان الارتباط الوثيق بين علم الأخلاق وعلم السياسة عند الفارابي فكما أن الفارابي اقتفى أثر أرسطو في المنطق والطبيعيات فلافلأطون أثر كبير عليه في الأخلاق والسياسة⁽⁴⁾.

الفعل الأخلاقي والسعادة:

بدون شك أن الهدف الذي يرمى إليه الإنسان من خلال ممارسته للفعل الأخلاقي هي في نهاية الأمر الحصول على السعادة، وهنا نجد أن الفارابي يعتبر هذا الكلام حقيقة وبالتالي لا تحتاج إلى أي برهان.

فيقول بهذا الصدد ما يلي: «أما أن السعادة غاية ما يتشوقها كل إنسان، وإن كل من ينحو بسعيه نحوها فإنما يتحوها على أنها كمال ما، فذلك ما لا يحتاج في بيانه إلى قول، إذ كان في غاية الشهرة، وكل كمال غاية يتشوقها الإنسان فإنما يتشوقها على أنها خير ما، فهو لا ماله مؤثر وما كانت الغاية التي تشوق على أنها خيرات مؤثرة كثيرة، كانت السعادة أجدى الغايات المؤثرة»⁽⁵⁾.

إذاً من هذا القول نرى أن الفارابي يعتبر السعادة تمثل غاية بذاتها، وكذلك كمال وخير، وبالتالي فهي تتمثل بأنها إحدى الخيرات، وذلك لقربها إلى النفس الإنسانية، وهي الغاية التي تؤثر لأجل ذاتها، يقول أبو نصر الفارابي ما يلي: «وقد تبين أن السعادة من بين الخيرات أعظمها خيراً، ومن بين المؤثرات اكمل كل غاية يسعى الإنسان نحوها، من قبل إن الخيرات التي تؤثر، منها ما يؤثر لينال (بها) غاية أخرى مثل الرياضة وشرب الدواء، ومنها ما يؤثر لأجل ذاتها، وتبين أن التي تؤثر لأجل ذاتها اكمل من التي تؤثر لأجل غيرها»⁽⁶⁾

ومن هنا نجد أن السعادة التي كان يطلبها الفارابي هي أعظم الخيرات التي يرغب الإنسان بها ويسعى إلى طلبها، ذلك لأن هناك في الحقيقة بعض من الخيرات ما لا يمكن أن يؤثر لأجل ذاته، بل بالعكس من ذلك يؤثر لغايات أخرى كالرياضة وتناول الدواء الذي مراده الصحة، والخيرات التي تطلب لأجل ذاتها، يكون القصد منها أحياناً لأجل غيرها، مثل طلب العلم وكذا قد يطلب أحياناً لغرض الإثراء والوجاهة الاجتماعية والحب أما مطلب السعادة فيكون دائماً لأجل ذاتها.

وعندما نقرأ في كتاب الفارابي السياسة المدنية سوف نجده يسوي بين مملولي الخير والسعادة، ذلك لأن الأخيرة هي ما تمثل الخير بالمطلق، وكل ما يستطيع أن يحصل على منفعة به ومنه فهو خير، لا لأجل ذاته لكن لأجل نفعه في السعادة، وكل من يقف موقف الإعاقه أمام السعادة، فهو شر بالمطلق، هذا المعنى يؤكد الفارابي في المدينة الفاضلة عندما يقول: «السعادة هي الخير المطلوب لذاته، وليست تطلب اصلاً ولا في وقت من الأوقات لينال بها شيئاً آخر، وليس وراءها شيء آخر يمكن أن يناله الإنسان أعظم منها»⁽⁷⁾

ونستطيع أن نرى بأن الفارابي، وكذلك مسكويه، يقفان في هذا الاتجاه

موقف المعلم الأول أي أرسطو الذي كان يرى: «السعادة هي على التحقيق شيء نهائي كامل مكثف بنفسه مادام أنه غاية جميع الأعمال الممكنة للإنسان»⁽⁸⁾.

الأساس السيكولوجي للعمل الأخلاقي:

لقد حاول الفارابي بتحليل دقيق لمفهومَي الإرادة، والاختيار، وذلك من الوجهة السيكولوجية، نجده يربط هذين المفهومين بالفعل الأخلاقي، حيث نجد تجسيدا لموقفه في النفس، فالإرادة قائمة براهية على نوع من الإحساس والتخيل، إلا أن الاختيار يصدر عن الروية والنطق، يقول بذلك الفارابي «فعندما تحصل هذه المعقولات (الأولى) للإنسان يحدث له، بالطبع، تأمل وروية، وتشوق إلى الاستنباط، ونزوع إلى بعض ما عقله وشوق إليه وإلى بعض ما يستنبطه، أو كرامته والنزوع إلى ما أدركه بالحملة هو الإرادة»⁽⁹⁾.

فهذا دي بور المستشرق الألماني أشار إلى النفس بطبيعتها نزوع، ولما كانت تحس وتتخيل فلها إرادة كسائر الحيوان، غير أن الاختيار للإنسان فقط، لأن الاختيار يقوم على الروية العقلية، وهو لا يوجد إلا حيث يوجد العقل الخالص⁽¹⁰⁾. فالفارابي لقاء ذلك يعمل على التفرقة الواضحة والصريحة بين الإرادة والاختيار، فهو يرى الأولى أن (الإرادة) «وليدة شوق ورغبة يبعثهما الحس والتخيل، في حين أن الاختيار لا يكون إلا وليد تفكير وتدبر، وهو مقصور على الإنسان. وكأنه يهبط بالإرادة إلى مستوى النزوع. وبذلك يمكن أن تعزى إلى الحيوان»⁽¹¹⁾.

وبناء على هذا يحاول فيلسوفنا أن يعتبر الاختيار أساساً للفعل الأخلاقي، ذلك لأنه في الواقع مقصور على الإنسان، بينما الإرادة فهي للإنسان وللحيوان معاً، فمن خلال الاختيار يقوم الإنسان بفعل المحمود والمذموم، والجميل والقيبح، ومن أجل هذا يكون الثواب والعقاب، لكن كما نعتقد بأن

الإرادتان الأوليان فإنهما قد يكونان في الحيوان غير الناطق، فإذا مثلاً حصلت هذه - بقصد النوع الثالث وهو الاختيار في الكائن البشري قدر بها أن يسعى نحو السعادة وأن لا يسعى، وبهذا يستطيع أن يفعل الخير وأن يفعل الشر

بتقديرنا أن هذا الموقف التعسفي الذي اتخذته من الإرادة موقف لا مبرر له، ذلك لأن الإرادة، في حقيقتها، لا تخلو من التفكير والوعي، فالإرادة هي عبارة عن «تصميم واع على أداء فعل معين، ويستلزم هدفاً ووسائل لتحقيق هذا الهدف، والعمل الإرادي وليد قرار ذهني سابق»⁽¹²⁾.

ونستنتج من ذلك أن الإرادة لا تقوم على الرغبة فقط، بل هي أيضاً تقوم على التفكير والوعي المستقل يبدو لنا أن أيا نصر قد أدرك هذا الخطأ الذي وقع فيه، فحاول أن يعيد النظر به ليخفف من آثاره، وذلك عندما اعتبر كلاً من الإرادة والاختيار تمثلاً لظاهرتين إفسائيتين، إلا أن الإرادة أشمل من الاختيار لأنها واقعة في الممكن وغير الممكن، وأما الاختيار فيقع بالممكن فقط - لأن الفارابي هنا يحاول إجراء المقارنة بينهما من هذه الناحية لا من حيث اختصاص إحداهما بالإنسان، وشمول الأخرى للإنسان وغيره.

ويصدد هذه التفرقة يشير الفارابي إلى أن «الفرق بين الإرادة والاختيار أن الإنسان يتقدم فيختار الأشياء الممكنة، وتقع إرادته على أشياء غير ممكنة، مثل أن يهوى أن لا يموت. والإرادة أعم من الاختيار، فإن كل اختيار إرادة وليس كل إرادة اختياراً»⁽¹³⁾. فالإنسان الفاضل برأي الفارابي هو من ذوي الإرادة، فمثلاً كما يرى فيلسوفنا أننا حينما نتأمل أجزاء العالم لوجدنا أن أفضل ما فيها ما هو ذو نفس، وأفضل ذوي الأنفس هو الذي يمتلك الاختيار والإرادة والحركة الناجمة عن روية، وأفضل ذوي الإرادة والحركة الناجمة عن الروية هو ذلك الإنسان الفاضل المسؤول، ثم نجد ما يقوم فكرتنا تلك حينما ننظر

إلى تحليل الفارابي لإرادتي الخير والشر، ذلك ما يفيد بأن العمل الإرادي لديه دائماً يصدر عن التفكير، والتدبر، والشوق.

ولعل هذا برأينا يتضح أيضاً في فكرته القائمة على أن العمل الإرادي هو العمل المقرون بالنية، وهو الذي يستحق المكافأة ثواباً أو عقاباً، حمداً أو ذمماً، فبهذا يشير الفارابي «إن المكافأة ليست ولجبة في الطبيعة، وإنما تجب في الأعمال المقرونة بالنيات، والدليل على ذلك أن المرء لا يجازى على ما يعمل في نومه، ولا على ما ليس من إرادته واختياره، مثل سعاله وعطاسه وحياته وموته وتنفسه واغترائه واستغراقه، وإن كان فيها بعض الإرادة. ولا يجازى أيضاً على نيته المجردة»⁽¹⁴⁾ هذا الكلام نستطيع أن نرى فيه بأن ما كان يقصده الفارابي هو أن العمل الذي يجازى عليه الإنسان هو العمل المقرون بالنية، أما عن الأعمال اللاإرادية، فهي تقع خارج نطاق الحزاء، بل كذلك خارج إطار العمل الخلقي. ولا شك أن النية تتقدم الفعل ولا تقارنه، وهي ظاهرة نفسية تقوم على أساس من التفكير والتدبر⁽¹⁵⁾، وهذا دليل آخر على الإرادة لا تقتصر على القوة الحاسة والنزوعية بل تشمل الفكرية أيضاً.

نخلص من ذلك إلى أن الفارابي جعل الإرادة جنباً إلى جنب مع الاختيار في تحديد طبيعة العمل الخلقي، «فالخير في الحقيقة ينال بالاختيار والإرادة، وكذلك الشرور إنما تكون بالإرادة والاختيار. وكذلك فإن الإرادة دوراً أساسياً في توجيه أفعال الإنسان. فالأفعال التي تصدر عن أفراد المدينة الفاضلة لا تصدر عن هينات وملكات طبيعية بل إرادية»⁽¹⁶⁾.

والإرادة عند مسكويه (ت 421هـ) هي التي تميز بين العمل الخلقي سوء كان خيراً أم شراً، «فالخيرات هي الأمور التي تحصل للإنسان بإرادته وسعيه في الأمور التي لها أوجد الإنسان ومن أجلها خلق، والشرور هي الأمور التي تعوقه عن هذه الخيرات بإرادته وسعيه أو كسله وانصرافه»⁽¹⁷⁾.

مفهوم الفضيلة:

إن النتيجة التي توصل إليها الفارابي تمثلت في أن السعادة هي أعظم الخيرات بل هي الخير المطلق، وهدف الإنسان تحقيق السعادة، وذلك لن يكون إلا بالتحلي بالفضيلة الخلقية، حيث يرى الفارابي يشير إلى أن «الأشياء الإنسانية التي إذا حصلت في الأمم وفي أهل المدن حصلت لهم السعادة الدنيا في الحياة الأولى والسعادة القصوى في الحياة الآخرة أربعة أجناس الفضائل النظرية، والفضائل الفكرية، والفضائل الخلقية، والصناعات العملية»⁽¹⁸⁾.

فهذا النص يرينا بأن ما كان يقصده فيلسوفنا بالأشياء هي الفضائل التي تهين لنا طريق السعادة في الحياة سواء كانت بالنسبة للفرد أو للجماعة، للمدينة أو للامة، وقبل أن نحدد أجناس الفضيلة عنده، علينا أن نحدد ماهيتها وذلك من خلال تفحصنا وقراءتنا الدقيقة لنصوص الفارابي الأخلاقية أننا في الواقع لم نجد تعريفاً محدداً للفضيلة عند فيلسوفنا، لكننا وجدنا أقوالاً وإشارات متناثرة بين أفكاره، ويمكن جمعها بحيث نكون تصوراً معيناً له، أشار الفارابي إلى أن الهدف من الفضيلة هو الخير الذي يراد لنفسه لا لشيء آخر، وهنا نجد أن الفضيلة مرتبطة بفعل الخير والجميل، كما أن الرذيلة مرتبطة بفعل الشر.

يقول الفارابي ما يلي: «الهيئات النفسانية التي بها يفعل الإنسان الخيرات والأفعال الجميلة هي الفضائل، والتي بها يفعل الشرور والأفعال القبيحة عن الرذائل والنقائص»⁽¹⁹⁾. إذاً يمكننا أن نفهم مما سبق. إن الأفعال الجميلة هي الأفعال الإرادية التي تنفع في بلوغ السعادة وأن الفضائل تصدر عن مثل تلك الأفعال.

ومن خلال ذلك المعنى أشار الفارابي إلى أن الأفعال الإرادية التي تنفع في بلوغ السعادة هي الأفعال الجميلة. والهيئات والملكات التي تصدر عنها هذه

الأفعال هي الفضائل وهذه خيرات هي لا لأجل ذواتها، بل إنما هي خيرات لأجل السعادة، والأفعال التي تعوق عن السعادة هي الشرور، وهي الأفعال القبيحة، والهيئات والملكات التي عنها تكون هذه الأفعال هي النقائص والردائل والخسائس وهكذا فإن الفضيلة هي هيئة أو ملكة تصدر عنها الأفعال الإرادية التي تبلغ بها السعادة، والملكة صفة راسخة في النفس، أما الهيئة فهي كيفية نفسانية إذا تكررت ومارستها النفس حتى ترسخ تلك الكيفية فيها وتصير بطيئة الزوال تسمى ملكة، وبالقياص إلى الفعل تسمى عادة وخلقاً⁽²⁰⁾

إذا فالفضيلة عند الفارابي هي خير، لأجل السعادة، فهذا في الحقيقة موقف أرسطو الذي كان يرى أن الفضيلة هي خير يراد به بلوغ السعادة، وأنها مهما طلبنا الفضيلة لذاتها فإننا «مع ذلك نرغب فيها أيضاً من أجل السعادة، في حين أنه لا أحد يمكن أن يسعى السعادة، لا من أجل هذه المزايا، ولا بوجه عام من أجل أي شيء كان سواها»⁽²¹⁾. بل يبتغيها لذاتها فقط.

1 - أجناس الفضائل:

بعد أن أوضحنا مفهوم الفضيلة عند المعلم الثاني نحاول الآن التعرف على أجناسها فالفضيلة واحدة، لكن الفضائل متنوعة، وعندما نتمعن في أجناس الفضيلة عند فيلسوفنا فنجد لديه تقسيمين للفضائل: الأول تقسيم ثنائي، والآخر رباعي، لكن حينما نتمعن النظر بهذا التقسيم لوجدناهما، في الجوهر، تقسيماً واحداً، يقوم على أساس أن الفضائل نوعان: عقلية وخلقية

ففي التقسيم الأول يرى الفارابي أن الفضائل صنفان: «عقلية ونطقية» فالعقلية هي فضائل الجزء الناطق مثل الحكمة وبالعقل والكيس والذكاء وجودة الفهم، والخلقية هي فضائل الجزء الفزوعي مثل العفة والشجاعة والسخاء والعدالة، وكذلك الردائل تنقسم هذه القسمة⁽²²⁾ إن الفضائل العقلية مرتبطة

بالقوى النزوعية من النفس، فلا بد أن تكون خاضعة لتوجيه القوة الناطقة. ذلك لأن العقلي يضبط النزوعي ويوجهه، ولأن القوة الناطقة عند فيلسوفنا، هي التي يميز بها الجميل والقبيح من الأفعال. وبناءً على ذلك نصل إلى النتيجة التي مفادها أن القوة النظرية عند الفارابي مقدمة على الجانب العملي، والعقلي على الخلفي، كما يعتبر كثير من الباحثين، على زعم أن ذلك أمرٌ أخذ به فلاسفة اليونان، وأخذ بهذه الرؤية الفارابي! إلا أننا في هذه النقطة يجب أن نتلقى هذه النتيجة بحذر وتحفظ، لأن الأمر هنا ليس أمر تفصيل بين هذه القوى، بل هو في الواقع أمر تمييز لوظيفة كل منهما، وإن كان الفارابي أخذ بتقسيم قوى النفس على قاعدة أن بعضها يحكم والآخر يخضع، لكن هذا نجده على صعيد الممارسة العملية، والخلفية فإن للعمل قيمة وأهمية لا تقل عن قيمة وأهمية النظر

وفي التقسيم الثاني يقول الفارابي إن للفضائل أربعة أجناس:

جنس الفضائل النظرية، وجنس الفضائل الفكرية، وجنس الفضائل الخلقية، وجنس الفضائل العملية، وحين يعرض الفارابي لتلك الأجناس رأيناه أحياناً بشيء من الإسهاب، وأحياناً بشيء من الغموض ومهمتنا تكمن في بيان مواقع الضعف والقوة في رأي الفارابي حول هذه الأجناس.

1 - جنس الفضائل النظرية:

هذا الجنس من الفضائل هو ما كان يعتبره الفارابي بالمبادئ الأولية للمعرفة، يشير إلى ذلك ما يلي «وهذه العلوم منها ما يحصل للإنسان منذ أول أمره من حيث لا يشعر ولا يدري كيف ومن أين حصلت وهي العلوم الأولى، ومنها ما يحصل بتأمل وعن فحص واستنباط وعن تعليم وتعلم»⁽²³⁾. وأما التي تحصل للإنسان بدون بحث أو استعانة بالحواس فمثالها المعقولات الأولى مثاله على ذلك «الكل أكبر من الجزء»، والمقادير المساوية للشيء الواحد متساوية»...

إلخ وأما بالنسبة للعلوم التي تحصل للإنسان بالتأمل والاستنباط مثاله على ذلك المنطق والبحث عن مبادئ الموجودات.

2 - جنس الفضائل الفكرية:

حينما نتمعن بجنس تلك الفضائل فسوف نجد ما مرتبطة بشكل دقيق بالفضائل النظرية، لأن هذه الفضائل تميز أعراض تلك المعقولات التي جعلتها الفضيلة النظرية محصلة أو نتيجة، ويحددها الفارابي بما يلي: «هي التي تستنبط ما هو أنفع في غاية ما فاضلة، وأما القوة الفكرية التي يستنبط بها ما هو أنفع في غاية هي شر، فليست هي فضيلة فكرية بل ينبغي أن تسمى بأسماء آخر والفضيلة الفكرية قد تكون لاستنباط الأنفع في غاية ماضلة للأفراد وقد تكون لمدينة أو أمة عدة أمم، وتسمى حينذاك فضيلة فكرية مدنية»⁽²⁴⁾. والفضيلة الفكرية لا يعترها التغير أو التبدل عبر الزمن، فإذا كان ما يستنبط منها يتبدل في زمن قصير فهي تكون فضيلة فكرية جزئية يحددها الفارابي بالفضيلة الفكرية المنزلية أو الجهادية أو المشورية

وهذه الفضيلة تشكل في نهاية أمرها الغاية معياراً لتمييز الخير عن الشر، فبهذا الخصوص أشار الفارابي بما يلي: «فإذا كانت الأشياء التي تستنبط هي أنفع في غاية ما فاضلة كانت الأشياء التي تستنبط أيضاً بالقوة شروراً أيضاً، وأموراً قبيحة وسيئات»⁽²⁵⁾. بتقديرنا أن الفارابي هنا يحدد كلامه عن المبادئ الخلقية وليس الأفعال، لذا نراه يشير إلى أن الغاية هي التي تحدد طبيعة تلك المبادئ واتجاهها نحو الخير أو الشر. الفارابي هنا لم يوضح كلامه، ولم يحاول أن يدل على ذلك بأمثلة، وهي كما نعتقد ضرورية في هذا الإطار، لاسيما وأنه بصدد الحديث عن فلسفة عملية، وهو ما أخذ عليه كثير من الباحثين، وبخاصة في كتابيه (تحصيل السعادة)، و(التنبيه على سبيل السعادة).

3 - جنس الفضائل الخلقية:

من خلال قراءتنا لنصوص الفارابي الأخلاقية لم نعثر على تحديد دقيق يقره الفارابي بشأن الفضيلة الخلقية، وهذا الحال موجود عند أرسطو، علماً بأن هذه الفضيلة تشكل جوهر الموضوع، وكان من المفترض أن يهتم به فيلسوفنا أكثر من اهتمامه بأنواع الفضائل الأخرى، إلا أنه من الجهة المقابلة نراه يتحدث عن علاقاتها بالخير والجمال، وكذلك علاقتها بالفضائل الأخرى، مما يسمح لنا أن نستقرئ منه تحديداً للفضيلة الخلقية، فلننظر ماذا يقول بصدد ذلك أن «كل ما هو أنفع وأجمل، فإما أن يكون أجمل في المشهور، أو أجمل في حلة، أو أجمل في الحقيقة، وذلك الغايات الفاضلة أما أن تكون فاضلة وخيراً في المشهور أو فاضلة وخيراً في حلة ما، أو فاضلة وخيراً في الحقيقة، وليس يمكن أن يستنبط الأجمل عند أهل حلة إلا الذي فضائله الحلقية فضائل من تلك الحلة خاصة»⁽²⁶⁾. والفارابي يرى أن الفضائل البطرية والفكرية والحلقية مرتبط بعضها ببعض، لكنه يرى أن الفضيلة الفكرية تابعة للبطرية، غير أنها سابقة للفضيلة الخلقية، لأن هذه إنما تصير «موجودة بعد أن صيرتها الفضيلة النظرية معقولة، بأن تميزها الفضيلة الفكرية وتستنبط أعراضها التي تصير معقولاتها موجودة باقتران تلك الأعراض بها»⁽²⁷⁾.

وكان فيلسوفاً يشير إلى أن للعقل دوراً هاماً في استنباط المبادئ التي يهتدي بها العمل الخلقي. فقبل أن توجد الفضائل الأخلاقية لابد أن تكون معقولة أولاً.

والإرادة تميز الفضيلة الخلقية، فالفضيلة الكائنة بإرادة هي الفضيلة الإنسانية، وهذا دليل آخر يؤكد أهمية الإرادة في تمييز الفعل الأخلاقي عند الإنسان.

4 - جنس الفضائل العملية:

يقوم هذا الجنس على الاهتمام بتعيين ما هو خير ونافع، وتساهم في ترجمته إلى فعل، وفي هذا الإطار تنفذ أوامر القوة الحاكمة التي ربما تلكأت في البداية عنها، إلا أنها لا تلبث أن تعاود القيام بذلك الأمر، يقول الفارابي بصدد ذلك ما يلي: وأما الفضائل العملية والصناعات العملية فيعبدوا أفعالها بطريقتين أحدهما بالأقاويل الإقناعية والأقاويل الانفعالية وسائر الأقاويل التي تمكن في النفس هذه الأفعال والملكات تمكيناً تاماً حتى يصير نهوض عزائمهم نحو أفعالها طوعاً، والطريق الآخر طريق الإكراه، وتلك تستعمل مع المتمردين المتعاصين من أهل المدن والأمم الذين لا ينهضون للصواب طوعاً من تلقاء أنفسهم⁽²⁸⁾.

هذا يعني أن الفضائل العملية هي ما يمكن أن نعتبرها هي الممارسة الفعلية للخيرية، وترجمة مفهوم الفضيلة من صيغته النظرية إلى الصيغة العملية، ومن ثم يمكن تعويد البشر على تلك الفضائل العملية بإحدى الوسيلتين، إما بالإقناع أو بالتأديب، ومما لا شك فيه أن فيلسوفنا يعول كثيراً على الدولة وعلى جماعة السياسة في حمل الناس على اكتساب الأخلاق الحميدة، واتباع الفضيلة، وبهذا الطريق يرى الفارابي أن الأخلاق تمثل إحدى مهام السياسة والدولة

الأخلاق فطرية أم مكتسبة؟

من خلال ذلك يتبادر إلى ذهن الباحث سؤالاً حول أصل أو مصدر الأخلاق في فلسفة الفارابي الأخلاقية، وطالما هذا السؤال شغل بال فلاسفة الأخلاق عبر التاريخ، فنجد أن للفارابي محاولة جادة بالبحث والتحليل لمصدر الأخلاق، فنراه يميل إلى اعتبار أن الأخلاق مكتسبة من البيئة المحيطة بالإنسان، وإذا حدث وأخذ بالفطرة، فإنما يأخذ بها في أضيق الحدود، فيعطي الفارابي لها

اسماً بالإمكان أو الاستعداد، يقول بذلك المعلم الثاني ما يلي: «إن الأخلاق كلها الجميل والقبيح هي مكتسبة»⁽²⁹⁾. نرى الفارابي يتخذ موقف النفي من أن تكون الفضائل عند الإنسان فطرية، لكننا نلاحظ من جانب آخر يتخذ موقفاً مؤيداً بأن يكون الإنسان مائلاً لشعور معين للفضيلة، وذلك بأن يكون فعل أحدهما أسهل عليه من فعل الأخرى المقابلة له.

في معرض حديث الفارابي عن فكرة الاستعداد نجده لم يوضح لنا بدقة معاني (السهولة)، هل كان مقصده من تلك السهولة سهولة الظروف المحيطة وتكيف الإنسان لها؟ لاسيما وأنه يشير إلى (خوافز خارجية) يمكن أن تقف ضد الطبع، تعني توفر استعدادات ذاتية ضد الإنسان ترجح قابليته لهذا الفعل؟ ونحن نرجح الرأي الأخير، ذلك لأن الفارابي حاول أن يميز بين الفضيلة وبين الاستعداد الطبيعي نحوها، ويرى أنهما لا يمكن أن يكون شيئاً واحداً، وهو هنا في الحقيقة ينكر وجود تلك الفضيلة بالطبع، لكنه لا ينكر وجود (استعداد) لتلك الفضيلة.

عندما نستعيد تاريخ الفكر الأخلاقي اليوناني نجد أن أرسطو أشار إلى أن الفضائل الأخلاقية لا تحصل لنا بالطبع، وبالتالي فإن فكرة الفارابي هذه تعود بجذورها إلى الفكر الأخلاقي الأرسطي، يقول أرسطو بهذا الصدد ما يلي: وأن «أشياء الطبع لا يمكن بفعل العادة، أن تصير أغيار ما هي كائنات، مثال ذلك الحجر الذي هو بالطبع يهوي إلى أسفل لا يمكن أن يأخذ عادة الصعود، ولو حاول المرء تصعيده مليون مرة لما طبع على هذه العادة. والنار لا يمكن كذلك أن تتجه إلى أسفل، ولا يوجد جسم واحد يمكن أن يفقد خاصته التي تلقاها من الطبيعة ليتخذ عادة مخالفة»⁽³⁰⁾ إذأ أرسطو هنا يرى أن وجود الفضائل ليست فينا بفعل الطبع وحده، وليست كذلك فينا ضد إرادة الطبع، إلا أن الطبع جعلنا

قابليين لها، والعادة تساهم في تنميتها في وجودنا

وعلى هذا الطريق سار مسكويه على نهج كل من أرسطو والفارابي حينما حدد تصوره للأخلاق من جانب كونها فطرية أم مكتسبة، حيث أشار مسكويه في معرض حديثه هذا إلى أن «بعضهم قال: من كان له خلق طبيعي فلا ينتقل عنه. وقال آخرون: ليس شيء من الأخلاق طبيعياً للإنسان، ولا نقول إنه غير طبيعي، وذلك أننا مطبوعون على قبول الخلق، بل ننقل بالتأديب والمواظب إما سريعاً أو بطيئاً»⁽³¹⁾. فمسكويه إذاً اختار رأي أرسطو وتعليه على ذلك هو «بأننا نشاهده عياناً، ولأن الرأي الأول يؤدي إلى إبطال قوة التمييز والعقل، وإلى رفض السياسات كلها وترك الناس همجاً مهملين، وإلى تلك الأحداث والصبيان على ما يتفق أن يكونوا عليه بغير سياسة ولا تعليم، وهذا ظاهر الشناعة جداً»⁽³²⁾. لكن نلاحظ مسكويه يرفض القول باستحالة تغيير أخلاق الناس التي فطروا عليها، ذلك لأنه يؤدي إلى **عواقب وخيمة** تتمثل في ترك الناس على ما هم عليه دون إجراء أية محاولة لإصلاحهم بسبب مطرية الأخلاق وبالتالي استحالة تغييرها! ويأخذ بالرأي الثاني القائل بأن الأخلاق غير موجودة عند الإنسان بالطبع، ولكن ثمة استعداد أو إمكان لقبولها، سواء بالتأديب أو بالموعظة ذات البعد الأخلاقي. إذاً لابد لنا من التأكيد على أن الفارابي رأى بأن الأخلاق من حيث أصلها إنما هي مكتسبة، وبالتالي نراه يعطي دوراً معيناً لتغيرات الزمان والمكان، واختلاف البيئات والمجتمعات والأمم في تشكيل الأخلاق، فيقول بهذه المناسبة في كتابه «تحصيل السعادة» ما يلي: «فالأشياء الإرادية مثل العفة واليسار وأشباه ذلك هي معانٍ معقولة إرادية، وإذا أردنا أن نوجدنا بالفعل كان ما يقتزن بها من الأعراض عند وجودها في زمان ما مخالفاً لما يقتزن بها من الأعراض في زمان آخر، وما من شأنه أن توجد لها عند أمة ما غير ما يكون لها من الأعراض عند وجودها في أمة أخرى»⁽³³⁾. طالما يؤكد فيلسوفنا على أن الأخلاق مكتسبة، فهذا يعني أنها تتخذ طابع الاستمرار، وبالتالي تصبح عادات لا يمكن زوالها، فكيف يمكن فهم ذلك؟

يقول أبو نصر الفارابي إنه «يمكن للإنسان متى لم يكن له خلق حاصل أن يحصل لنفسه خلقاً، ومتى صادق أيضاً في شيء ما على خلق ما، أما جميل أو قبيح، ينتقل بإرادته إلى ضد ذلك الخلق، والذي به يكتسب الإنسان الخلق أو ينتقل لنفسه عن خلق صادقها عليه هو الاعتقاد»⁽³⁴⁾ فهذا يعني للإنسان الحرية في اختيار ما يكتسب أي خلق يرغبه، أو ينتقل بإرادته إلى عكسه، ويكون ذلك بالاعتقاد، ونحن نفهم من ذلك أن الاعتقاد، وليست الحرية، هو الذي يقف خلف انتقال الإنسان من خلق إلى آخر، ويقصد الفارابي بلفظة الاعتقاد، هو تكرير فعل الشيء مراراً، والاعتقاد أساسي في تحديد الأفعال الخلقية الفاضلة وغير الفاضلة، لذا نراه يقول ما يلي: «فالفصائل والرذائل الخلقية إنما تحصل وتتمكن من النفس بتكرير الأفعال الكائنة عن ذلك الخلق مراراً كثيرة في زمان ما واعتقاد لها، فإن كانت تلك الأفعال خيرات كان الذي يحصل لها هو الفضيلة، وإن كانت شروراً كان الذي يحصل لها هو الرذيلة على مثال ما هي عليه الصناعات مثل الكتابة فإنما بتكريرها لأفعال الكتابة مراراً كثيرة واعتقادنا لها يحصل لنا صناعة الكتابة ويتمكن فيها»⁽³⁵⁾

ويدلل الفارابي على صحة ما يقوله عبر مثال سياسي فيقول «والدليل على أن الأخلاق إنما تحصل عن العادة ما تراه يحدث في المدن، فإن أصحاب السياسات إنما يجعلون أهل المدن اختياراً بما يعوّدون من أفعال الخير»⁽³⁶⁾.

فالدولة إذاً لها أهمية كبرى عند الفارابي لأنها تساهم في توجيه الأفراد نحو الأخلاق الفاضلة، ثم يحاول توضيح أهمية السياسة في فلسفته باعتبارها لا تنفصل عن الأخلاق، وليس كما كان يتصور ميكافيللي (1469-1579)، على أن الاستعدادات الطبيعية نحو الخير والشر، والتي يمكن تغييرها بالعادة والتكرار ليست على خط واحد: «فمنها ما يمكن أن يزل ويغير بالعادة زوالاً تاماً وتتمكن في النفس بدلها هيئات مضادة لها، ومنها ما يكسر ويضعف وتنقص

عزته عن غير أن يزول زوالاً تاماً. ومنها ما لا يمكن أن يزول ويغير ولا أن تنتقص قوته ولكن يمكن أن يخالف بالصبر وضبط النفس عن أفعالها»⁽³⁷⁾.

إلى هذا الحد نلاحظ الفارابي يتحدث عن الأخلاق بصيغتها العامة، وكيف بمقدورها أن تصبح ملكة، ولكن بما أن مقصده الأساسي هو الأخلاق الجميلة التي تنتج عنها ملكات خيرة، وليس بالاتجاه العكسي من ذلك، فيقول بصدد ذلك ما يلي «الأشياء التي إذا اعتدناها اكتسبنا الخلق الجميل هي الأفعال التي بشأنها أن تكون في أصحاب الأخلاق القبيحة»⁽³⁸⁾. نستنتج من ذلك أنه لا بد للإنسان من أفعال جميلة يعتاد عليها حتى تترسخ في النفس، وبالتالي تصبح أخلاقاً جميلة وملكات خيرة، فالأخلاق بصيغتها العامة عند الفارابي، إنما تنشأ عن العادة **والتكرار للأفعال** خلال الاعتقاد، وأخيراً يجب علينا أن نناقش الفكرة المسابقة التي قررها الفارابي، والتي مفادها، إن الإنسان يمكن أن يحصل على الخلق الذي يريد، سواء كان خلقاً جميلاً أو قبيحاً، ويحاول نقله إلى ضده عبر إرادته يمكن أن نفهم منذ ذلك أن المعلم الأول أطلق حرية الإنسان في امتثال فعل الخير والشر، وبالتالي يطلق صفة العمل الأخلاقي على الاثنين معاً؛ وهذا بتقديرنا غير صائب، ذلك لأن الإنسان حر في عمل الخير الذي هو في النهاية يؤدي إلى السعادة والتي تمثل غاية الأخلاق. لكنه من جهة أخرى لا يمكن أن يكون حراً في ارتكاب الشر الذي يؤدي إلى الشقاء، ولا يمكن أن يكون عملاً أخلاقياً، وهنا نصل إلى بيت القصيد ما كان يعتقد به الفارابي من أن الأفعال الجميلة التي لا تقوم بها طوعاً واختياراً وإنما بالإكراه، لا يمكن أن نفال من خلالها السعادة، لأن السعادة في حقيقة أمرها عند فيلسوفنا تأتي من الأفعال الجميلة التي تقوم طوعاً وباختيارنا في جميع الأحوال ومختلف الأوقات، وهنا نلاحظ تأثير الفكر المعتزلي على الفارابي فيما يتعلق بالحرية والاختيار للفعل الأخلاقي.

مفهوم الاعتدال الأخلاقي :

يمتاز الفعل الأخلاقي عند الفارابي بأنه فعلٌ اعتدالي، أي بمعنى أن الإنسان لا يحصل على الصحة إلا إذا كان (معتدلاً) في طعامه وشرابه وقوة العمل الذي يبذله، يقول المعلم الثاني ما يلي: «كذلك الأفعال متى كانت متوسطة حصلت الخلق الجميل... ومتى زالت الأفعال عند الاعتدال واعتنيت لم يكن عنها خلق جميل»⁽³⁹⁾.

في الحقيقة أن قول الفارابي بفكرة الاعتدال هذه إنما هي فكرة أرسطية بحتة، على اعتبار أن الفعل المعتدل هو الفعل الوسط بين طرفين كلاهما شر، أحدهما إفراط، والآخر تعريض، يشير الفارابي إلى ذلك بما يلي

«فالأفعال التي هي خيرات هي الأفعال للمتوسطة بين طرفين هما جميعاً شر، أحدهما إفراط والآخر نقص، وكذلك الفضائل فإنها هيئات نفسانية وملكات متوسطة بين هئتين كلتاهما رديتان، أحدهما أزيد والأخرى أنقص، مثل العفة فإنها متوسطة بين الشره وبين عدم الإحساس باللذة، فإحدهما أزيد وهو الشره والآخر أنقص والسخاء متوسط بين التقثير والتبذير، والشجاعة متوسطة بين التهور والجبن... إلخ»⁽⁴⁰⁾ ولكن المعيار الذي وضعه الفارابي الذي يقاس به الفعل الاعتدالي يقتضي توفر عدة شروط منها «زمان الفعل، والمكان الذي فيه الفعل، ومن منه الفعل، ومن إليه الفعل وما منه الفعل، وما به الفعل، وما من أجله وله الفعل»⁽⁴¹⁾.

وإذا حاولنا أن نجعل الفعل على مقدار كل واحد من هذه عندئذ نكون قد أصبنا الفعل المتوسط، وعندما كان الفعل مقدراً بهذه أجمع كان اعتدالياً وعندما لم يقدر بها أجمع كان نتيجة الفعل أزيد أو أنقص من ذلك

لذا فإن الوقوف على مفهوم الاعتدال عند الفارابي يبدو لنا للوهلة الأولى عسير ولهذا لا بد أن نلتمس الموقف للوقوف عليه أو القرب منه خيراً.

وذلك من خلال ما قاله الفارابي لنا «بأن ننظر في الخلق الحاصل لنا، فإن كان من جهة الزيادة عوينا أنفسنا الأفعال الكائنة عن ضده الذي هو من جهة النقصان، وإن كان ما صادفناه عليه من جهة النقصان عوينا الأفعال الكائنة عن ضده الذي هو من جهة الزيادة. وتقديم ذلك زماناً ثم نتأمل وننظر أي خلق حصل، فإن الحاصل لا يخلو من ثلاثة أحوال: أما الوسط، وأما المائل منه، وأما المائل إليه.

فإن كان الحاصل هو القرب من الوسط من غير أن نكون قد جاوزنا الوسط إلى الضد الآخر دمعنا على تلك الأفعال بأعيانها زماناً آخر إلى أن تنتهي إلى الوسط، وإن كنا قد جاوزنا الوسط إلى القصد الآخر ففعلنا أفعال الخلق الأول ودمعنا عليه زماناً ثم نتأمل الحال ويأملنا كلما وجدنا أنفسنا مالت إلى جانب عودتها أفعال الجاسب الآخر. (ولانزال بفعل) ذلك إلى أن نبليح الوسط ونقارب جداً» (42).

وهنا يظهر سؤالاً مفاده كيف يمكن لما أن نعرف أننا قد وقفنا في أخلاقنا عن الاعتدال يقول الفارابي. فمأننا منتظر إلى سهولة الفعل الكائن عن النقصان، هل يتأتى أم لا؟ فإن كانا على السواء من السهولة أو كانا متفاوتين، علمنا أن قد وقفنا أنفسنا على الوسط، وامتحان سهولتهما هو أن ننظر إلى الفعلين جميعاً، فإن كنا لا نتأذى بواحد منهما، أو نلقى بأحدهما ولا نتأذى بالآخر، أو كان الأذى عنه يسيراً جداً، علمنا أنهما في السهولة على السواء ومتقاربين» (43).

ونجد الفارابي يشير إلى أنه في أطراف المعادلة الخلقية ما هو شبيه بالاعتدال، وإذا وجب علينا التحرر من الوقوع فيه، ذلك لأننا سنقع في أحد الشرين إقراطاً أو تفريطاً، ودليله على ذلك «التهور فإنه شبيه الشجاعة، والتبذير شبيه السخاء، والمجون شبيه الظرف، والملق شبيه التودد، والتحاسر شبيه التواضع، والتصنع شبيه صدق الإنسان عن نفسه» (44).

ثم إن الفارابي نراه يؤكد على أن في الإنسان ميلاً طبيعياً لبعض الأطراف في تلك المعادلة كميل ميته إلى الخوف من الأمور المفزعة أكثر من ميته إلى الإقدام عليها، وميله إلى التفتير أكثر من ميته إلى السخاء، لذا وجب على الإنسان أن يعدل هذا الميل كي يبلغ الفعل المعتدل ومفهوم الاعتدال الأخلاقي عند فيلسوفنا كما لمسنه ليس واحداً بالضرورة لجميع الناس، لذا فهو أي الاعتدال يختلف باختلاف الظروف والعادات والطبائع، ومن هنا يقول الفارابي «المتوسط والمعتدل في الأفعال قد يكون منها ما هو معتدل لجميع الناس أو أكثرهم في أكثر الزمان أو جميعه، وقد يكون منها ما هو معتدل لطائفة دون طائفة في زمان ما، وقد يكون منها ما هو معتدل للإنسان في وقت دون وقت»⁽⁴⁵⁾.

وعندما تفحصنا نتاح الفارابي بخصوص مفهوم الاعتدال، وجدنا لديه تطبيقات عملية للأفعال الخلفية والتي تعود إلى فكرة الاعتدال ومن هذه الأفعال الخلفية التي يذكرها الفارابي:

الشجاعة. تحصل بالاعتدال في الإقدام على الأشياء المفزعة والإحجام عنها، أي أن الزيادة في الإقدام عليها تكسب التهور، والنقصان من الإقدام يكسب الجبن.

العفة. كذلك تحصل بالاعتدال في التماس اللذة، فالزيادة في طلبها تكسب الشره، والنقصان فيها يكسب عدم الحس باللذة.

التودد: يحدث باعتدال في لقاء الإنسان غيره بما يلتذ به من قول أو فعل، فالزيادة فيه تكسب الملق، ونقصانه يكسب الحصر، إذ أن من خلال هذا السياق نكون قد حاولنا توضيح رأي الفارابي في مفهوم الاعتدال الأخلاقي، والذي يمثل الفضيلة الحقة لديه، وهذا المفهوم كما أشرنا إليه في السابق لا يختلف كثيراً عن

موقف أرسطو في موضوع الاعتدال، أو الوسط الأخلاقي، والتأكد من صحة ذلك وجب علينا العودة إلى كتاب أرسطو في (الأخلاق النيقوماخية) لنرى هذه الحقيقة مجسدة فعلاً، والخطأ الذي ارتكبه الفارابي أنه في الواقع لم يقم مقارنة بين مفهوم الاعتدال عند أرسطو والاعتدال في النص الديني الإسلامي، رغم أنه موضوع يستدعي (البحث والمقارنة) فمثلاً نجد قوله تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَى عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَحْسُورًا﴾ (46).

مما لا شك فيه أن اعتماد الفارابي على الفكر اليوناني والذي يأخذ الأخير طابعاً نظرياً محضاً، قاد بعض الباحثين إلى اتخاذ مواقف نقدية في نظريته وتقوم هذه المواقف على أن الفارابي لو عاد إلى النص الديني الإسلامي لكان يمكن له أن يكتشف مبادئ للسلوك الأخلاقي، وحملة من الحلول للمشاكل التي واجهها وهي **حذيرة بالاهتمام، لاسيما** وأنها تمتلك القدرة والقابلية للتجسيد العملي أكثر من الفكر اليوناني ذو الصيغة النظرية، إذ أجد الفارابي نفسه بين التفكير الفلسفي اليوناني من ناحية والشريعة الإسلامية من ناحية ثانية، وكذلك بين عقل أرسطو وعقل أملاطون، فأراد أن يوفق بين الجميع هذا النقد الذي وجه إلى الفارابي في نظريته الأخلاقية، وجه كذلك فيما بعد إلى (مسكويه) والذي تابع أرسطو والفارابي في استعراضه لنظرية الفضيلة القائمة على الاعتدال، رغم أن مسكويه كان في آراءه الأخلاقية أكثر ميلاً إلى انتهاز منهج المقارنة والتوفيق بين التراث اليوناني والتراث الإسلامي من المعلم الثاني، وهذا المنهج واضح في كتابه «تهذيب الأخلاق».

موقف الفارابي من مشكلة الخير والشر:

من الواضح أن مشكلة الخير والشر من المشكلات المعروضة في تاريخ الفكر الأخلاقي على وجه العموم، لذلك وجدنا اختلافات فيما بين الفلاسفة والمفكرين في سياقهم التاريخي حول هذه المشكلة، إلا أن الفارابي كان قد

تصدى لمعالجة وتحليل هذه المشكلة في ضوء نزعته الإنسانية الأخلاقية القائمة على الممارسة دون النظر، على مختلف مستوياتها، سواء منها المستوى الوجودي (الأنطولوجي) أو الإنساني الأخلاقي

فيما يخص المستوى الأول يرى الفارابي «أن الخير بالحقيقة هو كمال الوجود، وهو واجب الوجود، والشر عدم ذلك الكمال»⁽⁴⁷⁾ لذا نراه يربط بين الخير وبين الوجود الكامل والذي يتمثل بالوجود الإلهي، أما الشر فهو يمثل عدم الكمال، ونلاحظ الفارابي لم يشر إلى أن الشر هو (عدم الوجود) وإن كان قد اقترب من هذه النقطة. على اعتبار أن الله يشمل بعنايته كل الموجودات، أصبحت هذه الموجودات خيره، لكن ما يظهر لنا أنه شر، فهو خير في حقيقة أمره، وإن بدا ليس كذلك، ومن هنا يتجسد الخير في هذا العالم، يقول المعلم الثاني: «إن لله عناية محيطية بجميع الأشياء ومتصلة بكل أحد، وكل كائن فيقضائه وقدره، والشرور أيضاً بقدره وقضائه، لأن الشرور على سبيل التبع للأشياء التي لا بد لها من الشر، والشرور واصلية إلى الكائنات الفاسدات، والشرور محمولة عن طريق العرض، إذ لم تكن تلك الشرور لم تكن الخيرات الكثيرة الدائمة»⁽⁴⁸⁾.

ثم يشير إلى هذا المعنى في موقع آخر بقوله: «وإن الخير والنظام (هو) المقصود بالذات، فأما الشر فإنه لاحق لأمور لم يكن بد من وجودها على سبيل العرض لكونها خيراً»⁽⁴⁹⁾.

نستنتج من ذلك أن الفارابي يقول بأن الخير هو ما يمثل جوهر الموجودات، وهو بالتالي الشائع أو السائد على هذا العالم، وما يبدو لنا أنه شر هو موجود بالعرض وهو خير وإن ظهر دون ذلك.

فلننظر مما يظهر لنا في الطبيعة من كوارث وشرور، إلا أنها في الحقيقة تقضي على شرور أخطر وأعظم، ومن هنا يحاول الفارابي أن يوصل مفهوم

الشر بالكائنات الفاسدة، للإشارة إلى أن الشر محدود في وجوده على عالم الكون والفساد، وهو ما تحت فلك القمر كما أشار إليه ابن سينا بقوله: «وجملة ما تحت القمر طفيف بالمقياس إلى سائر الوجود»⁽⁵⁰⁾

بتقديرنا أن تفسير الفارابي للشر بأنه خير في الجوهر شر بالعرض أدى بالفارابي إلى اعتبار هذا الشر غير موجود في هذا العالم سواء منه الضروري أو الممكن أو الممكن، ذلك لأن هذه العوالم جميعها خيرة، وبالتحديد فإن كل ما هو موجود بدون إرادة الإنسان فهو خير بالفعل.

في الحقيقة إن وجود الإرادة الإنسانية على صعيد الفعل، هو الذي يفرز الخير والشر، وهنا نلمس عند الفارابي بأنه يغطي وجود الشر بالطلق عن المستوى الوجودي، ويقره على المستوى الإنساني والأخلاقي ويحاول أن يجد الطريق إلى نفيه، لنحاول تفهم هذه المحاولة التي طالما شغلت بال فيلسوفنا.

في الحقيقة إن الإرادة والاختيار هما اللذان يحددان وجهة الإنسان إما نحو الخير أو نحو الشر، وبهذا المعنى يكون رأي الفارابي صادراً عن الآية الكريمة الآتية: «وهديناهم للتجدين»⁽⁵¹⁾ على اعتبار أنهما سبيلاً للخير والشر على الإطلاق، ثم يعود الفارابي إلى طرح هذه المسألة على مستوى الله والعالم، وما لزم وجوده عما لزم عنه إلى آخر اللوازم على هذا الترتيب أي شيء كان، فإن هذه كلها على نظام وعدل في الاستئصال وما كان حصول على استئصال وعدل فهو كله خير. والفارابي هنا يقدم نقداً للذين قالوا بأن الوجود كله خير، واللاوجود هو الشر، ويعتقد بأن هؤلاء «صاغوا من تلقاء أنفسهم موجودات متوهمة فجعلوها خيرات، والوجودات جعلوها شروراً»⁽⁵²⁾

نلاحظ بأن نقد الفارابي هذا كان موجهاً على وجه الخصوص إلى أفلوطين الذي كان يرى: «أن الشر ما ليس يوجد، أي في الأشياء المشوبة باللاوجود، وهي المحسوسات وكيفياتها، وهي مشوبة باللاوجود لأنها صور

متحققة في مادة، والمادة لا وجود لها، هي في ذاتها غير مصورة، ومن ثمة غير معينة، فالشر عدم الصورة، وعدم الحد أو الاعتدال، والمادة عين جوهر الشر»⁽⁵³⁾

ثم يحاول توجيه سهام النقد الذين أكدوا بأن «الذات كيف كانت هي الخيرات، وأن الأذى كيف كان هو الشر، وبخاصة الأذى اللاحق لحس اللمس»⁽⁵⁴⁾، وهو نقد موجه في أصله إلى جماعة السفسطائيين من أتباع مذهب اللذة، والذين يرون أن اللذة هي غاية أفعال الإنسان وفيها تتحقق السعادة

يقف الفارابي من كل هؤلاء موقف الناقد ويعتبر أراهم خاطئة «ذلك أن الوجود إنما يكون حيراً متى كان باستئصال. أما الوجود واللاموجود بغير استئصال فهو شر»⁽⁵⁵⁾

إذاً يمكن أن نلاحظ بأن رؤية الفارابي هذه قائمة على فكرة أن الوجود والعدم إذا كانا باستحقاق وعدل، كانا حيراً، ولكن إذا لم يكونا كذلك فهما شر بالمطلق، ويحلل الفارابي النظريات الأخرى في الحير والشر ويتخذ منها موقف النقد ويرفضها. فمن ذلك كما يقول: «قوم ظنوا أن عوارض النفس كلها، وهو ما يكون عن الجزء النزوعي من النفس، هي شرور، وآخرون رأوا أن القوة الشهوانية والعصبية هما الشرور، وآخرون رأوا ذلك في القوى الأخرى التي بها الانفعالات النفسانية مثل الغيرة والقسوة والبخل ومجبة الكرامة وأشياء ذلك، وهؤلاء أيضاً غالطون»⁽⁵⁶⁾.

فالفارابي أشار هنا إلى بعض النزعات البوذية التي تبخص حق الجسد والذات، أو إلى بعض متصوفة الإسلام الذين غالوا في زهدهم واحتقارهم للجسد ولشبهوات النفس، وإن السعادة العظمى التي تطلب لذاتها عند الفارابي هي أن تتحرر النفس من قيود المادة وأغلالها فتصبح عقلاً كاملاً، أي أن تصبح نفس الإنسان من الكمال والتخلص من أدران المادة وغواشيتها بحيث لا تحتاج

في قوامها إلى مادة، وأن تبقى على تلك الحال دائماً، وكانت حياة الفارابي تجسيدا لذلك⁽⁵⁷⁾.

لكننا نلمس تبرير الفارابي في رفضه لهذه النزعات المختلفة في تفسير الخير والشر بالقول الآتي «أنه ليس ما صلح أن يستعمل من الخير ومن الشر جميعاً هو خير أو شر، فإنه ليس بأحدهما أولى منه بالآخر . بل إنما يكون كل من هذه ضروراً إذا استعملت فيما ينال به الشقاء، وأما إذا استعملت فيما تنال به السعادة، لم تكن ضروراً بل تكون كلها خيرات»⁽⁵⁸⁾.

هذه الرؤية في الحقيقة تمتلك شيئاً من الغرابة والدهشة، لاسيما بالنسبة لنظرية الفارابي في الأخلاق، إذ يبدو وكأنه يقول بأن الشر «نسبي» يتوقف على الغاية التي يهدف إليها الإنسان، سواء كان خيراً أم شراً، وليس هناك شر في ذاته، أو خير في ذاته، فإذا كانت العناية من أحدهما في الشقاء كان الفعل شريراً، أما إذا كانت الغاية نيل السعادة كان الفعل خيراً، ويترتب على ذلك أن الفارابي يحاول في سلوكه هنا أن يبرر بعض الأفعال الشريرة إذا استخدمت للحصول على السعادة فهذه النتيجة التي توصل إليها الفارابي في نظريته الأخلاقية إنما تبعد بل تتنافى مع رؤية الفارابي في الفضيلة، والأفعال الخلقية الخيرة، ولستنا ذلك حينما حدد لنا بعض الفضائل الخلقية التي تأخذ طابع الاعتدال، واعتبرها خيرات، كما اعتبر أضرادها ضروراً

وبرأينا لا يمكن أن نجد حلاً لهذا التناقض الذي وقع فيه الفارابي في نظريته الأخلاقية إلا بإقامة الافتراض التالي:

أن يقرن الشر بالإرادة «فالإنسان كثيراً ما يبحث عن الشر في الغريزة، أن هذه جميعاً - مجتمعة - أو متفرقة - ليست بالشر نفسه، فليس للشر من وجود، اللهم إلا بالنسبة إلى (الإرادة) التي تريده، أو التي تجعله يوجد حينما تريده»⁽⁵⁹⁾.

هذا يعني أن الإرادة والاختيار هما اللذان يحددان وجهة الإنسان نحو الخير أو الشر، وبالتالي فإن نظريته الأخلاقية تقوم على الممارسة فإن الأشياء التي إذا اعتدناها اكتسبنا الخلق الجميل هي الأفعال التي من شأنها أن تكون من أصحاب الأخلاق الجميلة، والتي تكسبنا الخلق القبيح هي الأفعال التي تكون من أصحاب الأخلاق القبيحة.

الخاتمة:

في ضوء ما تقدم نستطيع أن نخلص إلى النتائج التالية المترتبة على نظرية الأخلاق عند أبو نصر الفارابي:

أولاً - يعتبر الفارابي الإرادة والاختيار معياراً للعمل الخلقي، لذا فإن الفعل الذي يجازى عليه الإنسان هو الفعل المقروء بالقصد، والأفعال اللاإرادية فهي خارجة عن نطاق الحزاء، والدليل على ذلك ما قاله الفارابي في «إن الخير في الحقيقة ينال بالاختيار والإرادة، وكذلك الشر إنما يكون بالإرادة والاختيار».

ثانياً - إيمان الفارابي بحرية الإنسان وقدرته على توجيه أفعاله نحو الخير أو الشر، لأنه سيكون مسؤولاً عنها والفارابي يصدر هنا بشكل واضح عن خلفية إسلامية، ويلتقي في هذه النقطة مع الفكر المعتزلي القائل بخلق الأفعال والحرية الإنسانية.

ثالثاً - في حقل الممارسة والسلوك الأخلاقي لا قيمة للنظر عند الفارابي إذا لم يقترن بالعمل، ولذا كان الإنسان الحق عنده هو من يعلم الخير ويعمل به ويسعى إليه والفيلسوف الكامل هو من ترجم النظر وحوله إلى فلسفة عملية لإصلاح المدينة والأمانة.

رابعاً - تركيز الفارابي على العمل والاعتداد به يكون قد خالف فلاسفة اليونان الذين اعتدوا بالنظر

خامساً - قدم الفارابي أقواله وأفكاره الأخلاقية في صورة دعوة نظرية، وطبقها على نفسه أولاً، قبل أن يدعو الآخرين إليها، ويتضح ذلك من استقرائنا لواقع حياته، فقد كان ترفعه عن المادة والشهوات، وتواضعه، وإخلاصه للعلم، مثلاً حياً للأخلاق الفاضلة والقيم العليا.

سادساً - إن الأخلاق عند فيلسوفنا لا تنحصر في الإطار الفردي، بل لابد أن تتسع لتشمل الدولة أيضاً، لأنه يرى أن للدولة دوراً رئيساً في إرساء قواعد الأخلاق وإقرار الفضائل بين الناس.

سابعاً - تأكيد الفارابي على أن الأخلاق نسبية وبالتالي فالإرادة والاختيار هما اللذان يحددان وجهة الإنسان أما نحو الخير أو نحو الشر

ثامناً - تركيز الفارابي على مفهوم الإصلاح الحلقى الذي يبدأ من الذات، وذلك بتعويدها على حب الفصيلة، واكتساب الفضائل الحقيقية لا الزائفة.

المواش

- (1) ديو بور دي بور تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة أبي ريبة، ط 3، لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، 1954، ص 149.
- (2) الفارابي، التنبيه على سبيل السعادة، ص 20-21.
- (3) الفارابي، إحصاء العلوم، ص 124.
- (4) انظر ناجي التكريتي الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام، دار الأنفلس، ط 1، بيروت 1980، ص 302.
- (5) الفارابي، التنبيه على سبيل السعادة، ص 2، وقارن قول مسكويه «السعادة خير ما، وهي تمام الحيرات وعباياتها» والتمام هو الذي إذا ملغنا البنى لم يحتج معه إلى شيء آخر، (تهذيب الأخلاق، ص 80).
- (6) الفارابي، التنبيه، ص 2-3.
- (7) الفارابي، المدينة الفاضلة، ص 86.
- (8) انظر أرسطو طاليس كتاب (الأخلاق إلى نيقوماخوس) ك 1 ب 4 و 8 ص 192، ترجمة أحمد لطفي السيد، مط دار الكتب المصرية، القاهرة، 1924.
- (9) الفارابي، المدينة الفاضلة، ص 85.
- (10) دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص 149.
- (11) د إبراهيم مذكور يشير في مكان آخر إلى أن الإرادة هي دعامة الأخلاق عند الفارابي، وأن السعادة هي الغاية القصوى التي يتمناها الإنسان، وإنما تنال بممارسة الأعمال المصمودة عن إرادة وفهم مقصودين، وفي وسع كل إنسان أن يفعل الخير، وأن يحصل على السعادة إن أراد ذلك (نفس المصدر، ص 144).
- (12) المعجم الفلسفي، ص 7 والحرجاني يعرف الإرادة بأنها «صفة تجب للحى حالاً يقع منه العمل على وجه دون وجه» (التعريفات، ص 10).
- (13) الفارابي: المسائل الفلسفية، ص 18.
- (14) الفارابي: رسالة السياسة، ص 652.
- (15) د إبراهيم مذكور في الفلسفة الإسلامية، ص 145.
- (16) الفارابي المدينة الفاضلة، ص 98.

- (17) ابن مسكويه: تهذيب الأخلاق، ص 12
- (18) الفارابي: تحصيل السعادة، ص 2.
- (19) الفارابي: فصول الدني، ص 103
- (20) الجرجاني: التعريفات، ص 205
- (21) أرسطو طاليس: الأخلاق إلى نيقوماخوس، ك 1 ب 4 ف 5، ص 191
- (22) الفارابي: فصول الدني، ص 108. وقارن مع أرسطو، الذي يرى أيضاً أن «الفضيلة على نوعين أحدهما عقل، والآخر أخلاقي، فالفضيلة العقلية تكاد تنتج دائماً من تعليم إليه يستند أصلها وتنموها، ومن هنا يجيء أن بها حاجة إلى التجربة والزمان. وأما الفضيلة الأخلاقية فإنها تتولد على الأخص من العادة والشيم» (انظر الأخلاق إلى نيقوماخوس ك 2 ب 1 ف 1، ص 225)
- (23) الفارابي: تحصيل السعادة، ص 2
- (24) نفس المصدر، ص 21
- (25) نفسه، ص 20-21
- (26) تحصيل السعادة، ص 26
- (27) نفس المصدر، ص 28
- (28) تحصيل السعادة، ص 31
- (29) التنبيه على سبيل السعادة، ص 7.
- (30) أرسطو طاليس: الأخلاق إلى نيقوماخوس، ك 2 ب 1 ف 2، ص 225-226
- (31) انظر ابن مسكويه: تهذيب الأخلاق، ص 31
- (32) المصدر السابق، ص 32
- (33) الفارابي: تحصيل السعادة، ص 19
- (34) المصدر السابق، ص 7-8. وأرسطو يرى أن الفضيلة الأخلاقية تتولد على الأخص من العادة والشيم، (الأخلاق إلى نيقوماخية، ك 2، ب 1، ف 1)
- (35) الفارابي: فصول الدني، ص 108-109
- (36) الفارابي: التنبيه على سبيل السعادة، ص 8-9. وقارن قول أرسطو «وما يصري في حكومة الممالك يثبتة جلياً، فإن الشارعين لا يصيرون الأهالي فضلاً، إلا بتعويدهم تلك» (الأخلاق إلى نيقوماخية، ك 2 ب 1 ف 5)

- (37) الفارابي، فصول للمدني، ص 111-112
- (38) الفارابي: التنبيه، ص 8.
- (39) التنبيه على سبيل السعادة، ص 9
- (40) الفارابي فصول المدني، ص 113، وقارن أرسطو الأخلاق إلى نيقوماخوس، ك 2 ب 6 (ف 8-13)، ص 246-247.
- (41) الفارابي التنبيه، ص 10
- (42) نفس المصدر، ص 13-14.
- (43) المرجع السابق، ص 14
- (44) نفس المصدر، ص 14.
- (45) الفارابي فصول المدني، ص 116، وقارن قول أرسطو «مقالوسط هو هذا الذي لا يعاب إلا بالإفراط ولا بالتفريط. وهذا المقدر المتساوي يعني أن يكون واحداً بالنسبة لجميع الناس، ولا هو يعينه بالنسبة للجميع» (الأخلاق إلى نيقوماخوس، ل 2 ب 6 ف 59)
- (46) سورة البقرة، ص 143
- (47) الفارابي، التعليقات، ص 11
- (48) الفارابي: عيون السائل، ص 18
- (49) الفارابي الدعوى القلبية، ص 11
- (50) ابن سينا: النجاة، ج 3 (الحكمة الإلهية) ص 286
- (51) سورة البلد، ص 10
- (52) فصول المدني، ص 150
- (53) يوسف كرم تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 295
- (54) فصول المدني، ص 150.
- (55) فصول المدني، ص 150
- (56) نفس المصدر، ص 151
- (57) ناجي التكريتي الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام، ص 304
- (58) الفارابي، فصول المدني، ص 151
- (59) د زكريا إبراهيم المشكلة الخلقية، ص 230

المصادر والمراجع

- (1) التنبيه على سبيل السعادة الفارابي أبو نصر، حيدر آباد، الهند، 1346هـ.
- (2) إحصاء العلوم الفارابي أبو نصر، تحقيق وتقديم عثمان أمين مكتبة الأنجلو ط 3، القاهرة، 1968.
- (3) المعجم الفلسفي، إصدار مجمع اللغة العربية، مطبعة الأميرية، القاهرة، 1979.
- (4) آراء أهل المدينة الفاضلة الفارابي أبو نصر، تحقيق وتقديم، النير نصري نادر، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1959.
- (5) التعريفات: الجرجاني عبد القاهر، مطبعة مصطفى الحلبي، القاهرة، 1938.
- (6) المسائل الفلسفية والأجوبة عنها الفارابي أبو نصر، صمى كتاب (المجموع) للمعلم الثاني، ط 1، مطبعة السعادة، القاهرة، 1907.
- (7) التعليقات الفارابي أبو نصر حيدر آباد، الهند، 1346.
- (8) النجاة ابن سينا، ج 3، تحقيق، محيي الدين حسري الكردي، القاهرة، 1938.
- (9) الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي صبحي أحمد محمود، دار النهضة العربية، ط 3، بيروت، 1992.
- (10) الإنسان في الفلسفة الإسلامية عاني إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2003.
- (11) الفلسفة الخليفة: الطويل توفيق، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1960.
- (12) المشكلة الخلفية إبراهيم زكريا، ط 3، مكتبة مصر، القاهرة، 1980.
- (13) الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام، التكريتي ناجي، دار الاندلس، ط 2، بيروت، 1982.
- (14) تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق ابن مسكويه، مطبعة صبيح، القاهرة، 1959.
- (15) تحصيل السعادة الفارابي أبو نصر، حيدر آباد، الهند، 1345هـ.
- (16) تجريد رسالة الدعوى القلبية الفارابي أبو نصر، ط 1، حيدر آباد، الهند، 1346هـ.
- (17) تاريخ الفلسفة في الإسلام دي بور، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة.

- 18) تاريخ الفلسفة اليونانية: فخرى ماجد، ترجمة كمال اليازجي، الدار المتحدة للنشر، بيروت، 1974
- 19) تاريخ الفلسفة اليونانية: يوسف كرم، ط 6، مطبعة لجنة للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1976
- 20) رسالة أبو نصر في السياسة الفارابي أبو نصر، تحقيق الأب لويس شيخو اليسوعي، منشور في مجلة المشرق، السنة الرابعة العدد (13)، بيروت، 1901
- 21) في الفلسفة الإسلامية: مذكور إبراهيم، منهج وتطبيقه، ج 1 + 2، المكتب المصري للطباعة والنشر، القاهرة، 1983
- 22) فصول المدني الفارابي أبو نصر نظره مطلوب، كميردج، لندن، 1961
- 23) كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس: أرسطو طاليس، ترجمة أحمد لطفي السيد، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، 1924
- 24) عيون المسائل، الفارابي أبو نصر، صمم (الشهرة الموصية في بعض الرسائل الفارابية) تحقيق فريدريك ديتريشي، ليدن، 1892
- 25) من أفلاطون إلى ابن سينا: صليبا جميل، مكتبة منشور العربي، دمشق، 1935
- 26) محاضرات في الفلسفة الإسلامية، هويدى يحيى، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1965



فكرة الانتماء في رامية الشنفرى الأزدي

جاسم بن صالح الدليمي^(٥)

هدف البحث:

يهدف البحث إلى استجلاء فكرة الانتماء عند الشنفرى الأزدي شعوراً وواقعاً، شعوراً ينتاب لحظة إحساسه بالضياع أو فقدان الصلة بالأهل والجماعة وهو محاصر بالطبيعة وصراوة عاصرها، وواقعاً يحاول الشاعر إقامته والعيش في ظله، والبحث قراءة جديدة لقصيدة الشنفرى المعروفة باللامية، تحاول في ضوء منجزات النقد الحديث النظر إلى القصيدة بوصفها تشكيلاً لغوياً جمالياً يعبر عن تجربة الشاعر في الحياة والوجود، وتلمس من خلال هذا التشكيل الجمالي للقصيدة المعطيات الفكرية التي تتجه صوب فكرة الانتماء عند الشنفرى، متخذة من التحليل الفني لأبيات القصيدة وسيلة لتحقيق غاية البحث.

وقد نالت لامية الشنفرى اهتمام الشراح قديماً والنقاد حديثاً، بما يؤكد أنها نص شعري مهم في التعبير عن تجربة الإنسان العربي في العصر السابق للإسلام، وبثراء هذا النص الذي يمكن معالجته بوسائل نقدية متنوعة المناهج، لا تخلو من اجتهادات لها أجر السعي والمحاولة.

(٥) باحث يعني

مقدمة البحث:

تبرز فكرة الانتماء عند الشنفرى ويتنامى الشعور بها حين لا يجد ملاذاً له يركن إليه من قسوة العيش والحياة، وهو يواجه مصيره فيها وحيداً تائهاً.

لم يكن الانقطاع عن الجماعة ومفارقة الأهل هدفاً يسعى إليه الشنفرى في حياته (وهو الباحث عن الانتماء)⁽¹⁾ بقدر ما كان هاجس التفرق بسمات شخصية ترسم ملامحه وتميزه عن الأفراد وربما تبرز فيه القيم الإنسانية النبيلة الرافدة في أعماق ذاته، وهو الشاعر المتمسك بالحياة الكريمة لا الذليلة كما يعلن ذلك في شعره⁽²⁾ الحريص على تحقيق وجوده الإنساني المتفوق فيها دونما عوائق أو موانع تحول بينه وبينها

ربما وجد الشنفرى في الرحيل المؤقت عن الجماعة ومفارقة الأهل سطوحاً له يحقق فيه رغباته الإنسانية من حيث (إن الشاعر الجاهلي لم يكن يتحرك دائماً في فلك القبيلة بل إنه كثيراً ما يعزف على أوتار فردية عميقة)⁽³⁾. ولكن يبقى شعور الانتماء بشدة إليها على الرغم من ميله عنها.

وقد اختار البحث قصيدته اللامية⁽⁴⁾ بوصفها النموذج الشعري الأرقى عند الشاعر الذي عبر بصديق عن تجربة الرحيل والميل عن الجماعة، اللامية كشفت أبعاد تجربة الشاعر ومغامرته في العيش المنفرد، هي صوته الذي يحكي تجربته مع الطبيعة وأشيانها، يبيت فيها ألامه وأوجاعه وهو واحد منفرد يواجه قسوتها ووحشتها، ويمضي معها بضراوة لا ترحم، لا سند له فيها سواه وما يملك من صبر وجلد،

تمثل اللامية رؤية الشنفرى الشعرية للأشياء والقوانين التي تنتظم فيها، رؤيته التي تمزج بين فعل التمرد الإنساني على نظام الجماعة وبين الشعور بالانتماء إليها والحاجة الماسة لها لحظة الرحيل والغربة. رغبتان متضادتان رغبة

الميل عن الجماعة المرسومة على وجه القصيدة الطافية على سطحها، ورغبة التمسك بالجماعة والانتماء إليها، الرغبة الغاطسة في أعماق القصيدة مثلما هي ماثلة في أعماق الشاعر ووعيه، ويبقى في هذه القصيدة ظواهر وبيوأن لم تكشف الكشف كله وهي ترشح طرق تناول جديدة لم يسبق إليها⁽⁵⁾

يفرس الشنفرى في القصيدة بؤراً تعبيرية تتمثل بفكرة الانتماء وتعبّر عنها، ينثرها على سطح القصيدة بتأثير انفعاله الوجداني والنفسي بها، لنا أن نللم أطرافها لتوصلنا إلى هذه الفكرة أو تكشف لنا وجهها بوضوح أكثر. يقول الشنفرى:

- 1 - اقيموا بني أمي صدور مطيكم فإني إلى قوم سواكم لأميلُ
- 2 - فقد جُمْتُ الحاجاتُ والليل مقرر وشُدْتُ لطيار مطايا وارهلُ
- 3 - وفي الأرض منأى للكريم عن الأذى وفيها لمن خاف القلى مُتَعَزِّلُ
- 4 - لعمرك ما في الأرض ضيق على امرئ سرور أغيباً أو رهيباً وهو يعللُ

تأخذ لوحة الامتتاج في القصيدة مساحة الأبيات الأربعة الأولى وتنطلق من تركيب الجملة الفعلية (اقيموا) خطاب الأمر الموجه إلى الجماعة، وفي هذا إشارة إلى حضور الجماعة في وعي الشاعر، وربما بضغط هذا الحضور افتتح لوحته بهذه الصيغة الفعلية، التي يلاحظ فيها ارتباط الفعل (اقم) بالفاعل (الضمير) (أو الجماعة) دونما فاصل لغوي. إن نبذة التعالي في توجيه الأمر إلى الجماعة تكشف عن اعتزاز الشاعر بذاته وتنمي فيه كبرياء التفوق نفعاً أو ترميماً لانكساره النفسي من حالة إهمال الجماعة له أو نكرانها وجوده الاجتماعي بينها، وربما كان هذا الإهمال دافعاً للشاعر في إعلان رغبة الميل عن الجماعة

إن الانفصال عن الجماعة ليس أمراً هيناً أو يسيراً عند الفرد الجاهلي عامة والشاعر خاصة بسبب من طبيعة الحياة الجاهلية القائمة على انتماء الفرد

إلى الجماعة في كل أحواله وأحوالها. صيغة العيش المنفرد أو المقطع عن الجماعة غير مقبولة واقعياً في هذا العصر وغير مسموح بها قبلياً فضلاً عن عدم إمكان تحقيقها عملياً بأمان واقتدار عند الفرد الواحد. فردية العيش تكاد تكون ملغاة في وعي وسلوك الشعر الجاهلي لأن حاجة الانتماء إلى الجماعة حاجة نفسية ووجدانية واجتماعية فضلاً عن كونها حاجة إنسانية مهمة

الانتماء عند الشاعر الجاهلي يعني الهوية القبلية، يعني الوجود القبلي له في جانب آخر، بل يعني تمكن فاعلية الشاعر الاجتماعية من التحقق والإنجاز في ظل حماية القبيلة لها وفي ظل اطمئنانه النفسي والوجداني. الانتماء يمثل المشاركة الفاعلة في صنع تاريخ القبيلة وهويتها الحضارية

قد يساهم ارتباط الشاعر بالجماعة وتمسكه بالانتماء إليها في إلغاء شخصيته الإبداعية أو يضعف أدائها في التعبير عن ذاته وخصوصية موقفه من الأشياء حوله أو نظرت إليه، لاسيما إذا كانت هذه النظرة تفارق أو تتضاد مع نظرة الجماعة لتلك الأشياء والعادات والتقاليد ونظم الحياة، وربما يتنازل الشاعر عن احتجاجاته الخاصة وإبداعاته الشخصية المعبرة عن الحياة من أجل الجماعة حيث لا صوت يعلو فوق صوتها.

إن ارتباط الشاعر بالقبيلة يعني رهن إبداعه الشعري في إطارها ودوران في فلکها، فرديته تنوب في جماعية القبيلة أو تكاد، تلتصق فردية الشاعر بثوابت القبيلة - عاداتها وتقاليدها - وفي تحرره منها بكسر طوق تلك الثوابت ويخرج إلى فردية الشاعر بوابت القبيلة - عاداتها وتقاليدها - وفي تحرره منها بكسر طوق تلك الثوابت ويخرج إلى فردية جديدة يصنعها وعيه بالحياة، ويتشكل موقفه من القبيلة وفق هذا الوعي وتلك الرؤية الناشئة عن عادات وتقاليد القبيلة، يخلق عالماً آخر، قد يكون مضاداً لعالم القبيلة لكنه ليس معادياً لها - وهو منحرف

بالتأكيد عن القبيلة وكيانها الضاغطة بقسوة العادات والتقاليد على الشاعر ورويته ووعيه بالحياة ونظامها أو أشتياتها.

إن أزمة الشنفرى الوجودية تكمن في تحقيق وجوده الإنساني في الحياة بفاعلية إنسانية راقية لا يعيقها شيء من عادات وتقاليد وهي ليست منفصلة من هذه الضوابط أو النظم، إنما لها مشروعها الإنساني ونظامها الأكثر التصاقاً بالإنسان وهو أجسه ومعنى الحياة فيه هو لا يريد لوجوده الإنساني أن يكون خارج إطار القبيلة، خارج الفعالية الاجتماعية باستقلالية تامة، كما أنه لا يريد لهذا الوجود الذويان في كيان القبيلة حد الغياب أو النفي وضياع ملامحه الفردية أو الشخصية

هي أزمة وجودية تسعى نحو التوازن بين الخروج والانتماء، بين التمرد والولاء، نحو ضبط حركية الخروج داخل الانتماء، ومراقبة سيطرة الانتماء على الخروج، أزمة لها وعيها الذي يرى الحروح التام أو المنقطع عن الجماعة ضياعاً لذات الشاعر مثلما يجد الانتماء العارق في القبيلة فقداناً لها

محاولة الشاعر المواءمة بين رغبتى الخروج والانتماء، التصادم والتصالح، تتطلب استقلال شخصيته بوعيه داخل إطار الجماعة، والمحافظة على هذا الاستقلال، فضلاً عن ارتباط هذه الشخصية بدرجة وثيقة في انتمائها إلى القبيلة، من هذا المرتكز يعمد الشنفرى إلى الإعلان عن رغبتة في مفارقة الجماعة في الظاهر النصي للقصيدة، مثلما يبوح بالانتماء إليها شعوراً واقعياً في المخفي الغائر من عمق القصيدة.

تنهض صيغة (بني أمي) في مفتاح القصيدة للتعبير عن هذه المعاني المشار إليها ففيها تصريح إلى الانتماء الأول الأصل - على الرغم من أنها تبدو صياغة متداولة في الخطاب الشعري الجاهلي - لكنها تحمل دلالات مهمة لا بد

من الوقوف أمامها الأم الانتماء الأول في وعي الشاعر وواقعه، وفكرة الأم هي أول واجبات الضمير⁽⁶⁾.

ينطوي هذا اللفظ والانتماء على معاني الحب والرحمة والحنان وسواها، هذه المعاني يحتاجها الشاعر الآن أو في عموم حياته ليواجه بها قسوة الأشياء من حوله وقيمها دينة له بوجه الجماعة القاسية هي معاني الأم الأصفر الحانية عليه، تقف نقيضاً للام الأكبر (الجماعة - القبيلة) القاسية عليه، الأكبر من فرديته وفردية الأم الأصل، القبيلة التي تفاقمت عن شيء من هذه المعاني في تعاملها مع ولدها الشاعر.

الأم الأصل تغفر لولدها ذنوبه وخطاياها، الأم الجماعة لا تغفر إنما على العكس وسعت دائرة الأثام والخطايا عند الشاعر وقست عليه بعباداتها وتقاليدها.

هي موازنة مكرمة اجتماعية يقيمها الشاعر نوعيه بين نموذجين للام، منطلقاً من فهمه لأصل العلاقة بين الفرد والأم والدة كانت أم قبيلة

النموذج الأول هو الأم القبيلة، أعلن عنه في النص (بني أمي) والنموذج الثاني مضمّر في ذات الشاعر أو وجدانه هو الزم للوالدة. الأول يعبر عن معاني القسوة والشدة في موقفه من الشاعر، أما الثاني فيحمل معاني الرحمة والعطف والحب.

يعلن الشاعر ميله عن النموذج الأول بمعانيه ومضامينه الاجتماعية المشار إليها، ويلتصق بالثاني لتمسكه بالمعاني الإنسانية التي يحتاجها في كل زمان وحين، حتى في لحظة تمرده وميله عن الجماعة.

وتبقى صيغة (بني أمي) مهمازاً فاعلاً في حياة الشنفرى لاستنهاض الشعور بالانتماء إلى الجماعة. على الرغم من عنف الخطاب الشعري الموجه

إليها، تستدعي صيغة (بني أمي) المعلقة في النص صيغة (بني أبي) المضمرة في ذات الشاعر ووعيه، تستدعيها للمفارقة القائمة بينهما واقعاً وشعوراً، تستدعيها للاقتصاص منها بجنائية إيقاع الأذى بأبنائها حين تمانت في التمسك بعاداتها وتقاليدها دونما شفقة أو مغفرة. هذا الأذى الذي تسبب في خروج الأبناء والميل عن الجماعة بتمرد إنساني لا ينطوي على عداوة أو نكران أو كره، إنما هو احتجاج على سلبية بعض العادات والتقاليد في التعامل مع الأبناء، (بني أبي) مضمر شعوري وشعري مضاد لـ (بني أمي) بما يمثل الأب في وعي الشاعر من معاني القسوة والغلظة، وبما تحمل الأم من معاني الرحمة والحنان، ذلك أن الشاعر يجد الأمومة أوثق وأقدر على تربية الشعور بالانتماء من الأب⁽⁷⁾.

(بني أبي) لا يحمل إلى الأب المباشر بقدر ما يحيل إلى المجتمع الذكوري المسيطر على القبيلة والموجه لقراراتها وتقاليدها، فليس للام الأنثى - ذات الطبيعة الراحمة - أثر في ترسيخ هذه العادات وإحجاز تلك القرارات.

الظلم الذكوري - وفق هذا الفهم لبني أمي - الواقع على الأبناء يدفعهم نحو التمسك بالأنثى الأم لتشكل قيمة جوهرية في حياتهم لا يمكن التفريط بها، ولا يمارس ضدها استنكاراً، مثلما يفعلون مع آباء المجتمع الذكوري، حيث إن (الظلم جوهر قيمى وليس رد فعل ظرفي) يتخذ من المجتمع الذكوري ضد الأبناء الذين هم على شاكلة الشنفرى.

ولتثبيت فكرة الانتماء من خلال الأم الرحمة تأتي صيغة (صدر مطيكم) إنعاشاً لهذه الفكرة على مستوى المفتاح الشعري، وتشبيهاً لها في وعي الشاعر، بما تكتنز مفردة (صدر) معنى الرحابة والاحتواء وتجاوزها دلالة الارتباط بالإبل والإحالة إلى صدر الأم، الموضع الأول الذي يستقي منه الشاعر معاني الحب والعطف⁽⁹⁾.

في (صدر) تتموضع الأم شعوراً وواقعاً في ذات الشاعر، هي مثابة

لحلم الأمن ومعى الاستقرار النفسي والوجداني، يستعيده الشاعر في هذا المفتاح لحظة إعلان الميل لحاجته الإنسانية إليه، إن الانتماء إلى الأم شاغل مهم عند الشاعر الجاهلي ذلك أن الأم هي المنبت الحقيقي لفكرة المحبة والرضا والسلام⁽¹⁰⁾.

(صدر) الموضع الحامي للإنسان في الشاعر، المانع رحمة له تحتضن طفولته وحباً يملأ قلبه وحناناً يسور رجولته.

وفي ذات الوقت يفتح (الصدر) الحيز الصغير من جسد الأم يفتح في وعي الشاعر ويمتد ليضم مأساته ويعطن من خلال (صور مطيكم) تمرده وميله عن الأم الجماعة.

وفي تحريرنا لصيغة (صدر مطيكم) على مستوى البناء النحوي نلاحظ اسمية التركيب المكون من (صدر) المفعول به المضاف و(مطي) المضاف إليه وضمير المخاطب (كم) الكاف مع الميم علامة الجمع إن اسمية مفردات التركيب تمثل في دلالتها الثبات - في الاسم ثبات وهي الفعل حركة - ثبات اسمية مفردات صيغة (صدر مطيكم) يعبر دلالياً عن ثبات موقف الشاعر في الارتباط بفكرة الأم الرحمة، وحركية جملة التركيب يعبر دلالياً عن رغبة الشاعر في التحول والميل عن الأم الجماعة القسوة. وتعميقاً لفكرة الانتماء والشعور بها عند الشنفرى نلاحظ في المفتاح الشعري صيغة اسم التفضيل (لأميل) المؤكدة باللام، وهي توحى بالرغبة الأكيدة عند الشاعر وإصراره من خلالها على الرحيل عن الجماعة والميل عنها، وليس الانقطاع وبقر العلاقة معها كما ذهب إلى ذلك أحد الباحثين⁽¹¹⁾ لأن في الرحيل عودة وفي الميل رجوع على العكس من الانقطاع واليتر لا عودة ولا رجوعاً، الشاعر لا يريد إنهاء العلاقة مع الجماعة تماماً قدر ما يريد تصحيح أو تعديل طبيعة العلاقة القائمة معها، (بل هو يطلب حقوقه في الانتماء الصحيح إلى الهيئة الاجتماعية)⁽¹²⁾

في الانقطاع ضياع لهوية الشاعر القبلية وفي الرحيل أو الميل عودة لاسترجاع انتمائه القبلي فالمنقطع لا يعود، ومما يعزز هذا المعنى إعلان الشاعر الميل (لأميل) فعلى الرغم من صيغة اسم التفضيل - التي تشعرننا بالمبالغة - في الميل والإصرار عليه في الانحراف عن الجماعة إلى قوم آخرين إلا أنه سيعود يوماً ما إذ يمكن للانحراف أو الميل أن يستقيم ويعود كما كان، ليس كالانقطاع أو البتر، لا أمل في العودة ولا رجاء في الاستقامة أو أن الأمل فيهما ضعيف، في الميل تبقى الجذور مرتبطة بالأصل - وفي هذا ملمح من ملامح فكرة الانتفاء عند الشاعر - أما في الانقطاع فلا.

لا يمارس الشنفرى في ميله عن الجماعة والرحيل عنها عملاً عدائياً ولا قولاً هجائياً، إنما يستغل الطبيعة وعناصرها بدائل موضوعية عملية مؤقتة عن علاقتها بها، فتبرز الأرض والماءى والمتعزل والحيوان عناصر واقعية بديلة ينشط الشاعر في إقامة علاقة معها، كل حسب معطياته التي تمكنه من ممارسة فريته في الحياة بطلاقة وحرية تستوعب الآيات الآتية من القصيدة هذا المعنى وتبث تفاصيل علاقة الشاعر بالطبيعة وعناصرها يقول الشنفرى

- | | |
|--------------------------------------|------------------------------------|
| 3 - وفي الأرض منأى للكريم عن الأذى | وفيها لمن خاف القلى مُتَعَزِّلٌ |
| 4 - لَصْرُك ما في الأرض ضيق على امرئ | سرى راغباً أو راهباً وهو يعقل |
| 5 - ولي دونكم أهلون سيِّدٌ عَمَلَسْ | وأرقط زُهلونٌ وعرفاء جَسِيلٌ |
| 6 - هم الأهل لا مستودع السرِّ ذلَّعْ | لعيهم ولا الجاني بما جرَّ يُخْذَلْ |
| 7 - وكلُّ لبي بأسل غيِّرْ أنفي | إذا عَرَضَتْ أولى الطرائد أبسلْ |

تقف الأرض بمفهومها الشعري في مقدمة تلك البدائل الموضوعية عن الجماعة إن انفتحاح الأرض (وفي الأرض منأى) المكان ليستوعب المنأى على مستوى النص الشعري هو انعتاق مؤقت مرحلي للإنسان الشاعر من سلطة القبيلة وعاداتها المطوقة له، هو تجدد لصلة الشاعر بالحياة وفق نمط أحدثته فريته يقيم فيه أعمدة وجوده الحر.

المنأى الشنفرى تموضع للملاذ البعيد، وتضاد للمقرب الواقعي المسجد
لحنة الشنفرى. ثمة صلة وثيقة يقيمها الشاعر بين المنأى المكان البعيد وبين
المعنى الكريم (منأى للكريم) يستثمرها في إزالة الأذى عن الكريم وليوطد في
المنأى ذاته النشطة في إسقاط قلى الجماعة ومصالوة بفضائها بكبرياء الفارس
وعفو الكريم

يمارس الشنفرى من خلال صفة الكريم فروسية أخلاقية اجتماعية
تتعالى على فعل اللثيم القابع في المقرب القبلي المضمر شعورياً وشعرياً
والمتحقق واقعياً في علاقته بالقبيلة.

في المنأى الكريم إنعاش لحياة الشاعر يناهض المقرب اللثيم المحاصر
لحياته (حيث للمكان عند الشاعر الجاهلي وجهان وجه يجذب ففي المكان وحده
ترتسم تحقيقات الفروسية وأبعاد الفارس، ووجه يخيف إذ من المكان تأتي
مفاجآت السقوط)⁽¹³⁾

ويستكمل المتعزل وظيفة المنأى شعرياً وواقعياً، فإذا كان المنأى يحقق
للكريم افتراقاً وتعالى عن الأذى، فالمتعزل يمضي به إلى خارج دائرة القلى
البغضاء ليعلن خلاصه من مضايقات الجماعة في جرح كرامة الإنسانية

يلج الشنفرى في هذه الأبيات على توكيد فكرة الرحيل واقعاً منجزاً فهي
ناشطة في وعيه متحققة في مفارقة الجماعة. فتبرز الأرض المكان البديل عن
مستقر الجماعة نتيجة طبيعية لأثر هذه الفكرة عليه، الأرض واسعة منفتحة في
الواقع والشعور، فله أن يمضي إليها خلاصاً من قهر الجماعة

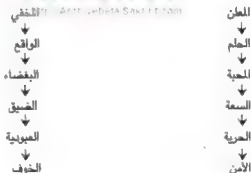
الأرض ليس بوصفها مكاناً جغرافياً محدداً بل بآثرها الفاعل في ذات
الشاعر ملاذاً تتسرب إلى النص الشنفرى لتنجز فكرة الرحيل وتعلنها فعلاً
قائماً، الأرض وفق إطارها الشنفرى المعلن عنه في النص هي الممتنى الذي يُنفَس

عن الشنفري جانباً مهماً من أزمته الوجودية مع الجماعة. ليس ثمة ضيق فيها لمن أراد السعة بمعنى ليس ثمة قمع وعبودية لمن أراد الكرامة والحرية، شرط أن يعي ما يريد ويدرك ما يفعل دونما رهبة أو خوف، دونما استسلام وعجز

الأرض بوصفها فكرة خلاص منتشرة على مساحة من القصيدة لكنها تتمركز في البيتين الثالث والرابع كمفتتح شعري عن المكان المفتوح وليس المغلق، مكاناً مفتوحاً بانفتاح الأفق وسعته وليس مغلقاً بدائرية الأرض المقام.

من هنا نلاحظ ما يتداعى عن معنى الأرض هذا من تقابلات ضدية يفيد منها الشاعر بمداواة كبريائه المجروحة من نظرة القبيلة إليه (وهو يرفض طبيعة العلاقات الاجتماعية في عصره ويهفو إلى حلم أمومة عامة)⁽¹⁴⁾ حيث تتجسد هذه التقابلات على هذا النحو

المنأى الكريم + المنعزل المرعوب فيه × المقرب اللثيم + المندمج المرغوب عنه



في محاولة استغراز مشاعر الإنسانية عند القبيلة لعلها تفيد في مراجعة موقفها من الشاعر يقدم الشنفري مجمع الحيوان في الأبيات 5-7 بديلاً للانتماء عن الجماعة متخذاً من لفظتي (اهلون، اهل) عنصر استنهاض لتلك المشاعر

والاحاسيس في الجماعة. بما تنطوي عليه هاتان اللفظتان من معاني الانتماء والالفة والمحبة القائمة بين الأفراد في الأهل الواحد والأهلون الأكثر احتواء.

هو يعلن صراحة انتماءه إلى اهلين غير انتمائه الأول القبيلة، لكن هذا الانتماء البديل يبقى ناقصاً وناشزاً أو شاذاً لأنه فاقد لعنصر المشترك الإنساني - الاحاسيس والمشاعر - القائم بين الأفراد في تشكيل الجماعة الذي من خلاله يدرك بعضهم هم بعض ووجه، فمجتمع الحيوان على الرغم من طلاقته وحرية يبقى مجتمعاً شاذاً في الانتماء الإنساني إليه، هذا المعنى عندما تلتقاء القبيلة في هذا الإطار قد ينشط فيها الإحساس الإنساني بعمق مأساة الشنفرى فيدفعها ذلك إلى احتوائه فرداً بينها ويتحقق له انتماء عملياً إلى الجماعة، وينجح في إنجاز فكرة الانتماء واقعاً معاشاً

تضمحل لفظتاً (أهلون، أهل) فكرة الانتماء الإنساني المهيمنة على وعي الشاعر وإن اتخذت في المعلق الشعري موقع المقيض للانتماء إلى الجماعة.

الشنفرى لا يريد على مستوى الشعور والوجدان أن يكون مجتمع الحيوان بديلاً عن مجتمع الإنسان بل يقدمه بوصفه احتجاجاً واعياً صادراً عنه ضد الجانب السلبي في نظام القبيلة الذي لا يغفر للجانب جنائيه ولا يحفظ سره ويخذه ساعة النصر، وحتى على مستوى الواقع لا يقبل الشنفرى مجتمع الحيوان بديلاً موضوعياً عن الجماعة لأنه يعني أن هذا البديل قسري مفروض عليه بإرادة الطبيعة لا بإرادته هو وإن بدا مختاراً له، المجتمع البديل واقع مرغوب فيه بوصفه عنصر استفزاز للجماعة لا بوصفه واقع حياة وعيش وهو بديل مرغوب فيه شعرياً مرغوب عنه شعورياً، الشنفرى يرفض في الشعور والوجدان واقع الحيونة وإن تبناه شعرياً، لأنه يدرك أن هذا المديل لا يرقى إلى مجتمع الإنسان الذي يطمع إليه لاسيما الفاضل الكريم في تعامله مع الأفراد.

إن حضور المجتمع الحيواني البديل لا يلغي التصاق الشاعر بالمجتمع

الإنساني على الرغم من نغمة شعرياً حي يبقى قائماً في وجدان الشاعر ليعبر عن محنة الاتصال الانفصال، الانتماء الخروج، وإتأكيد هذا المعنى نلاحظ أن ليس ثمة فرح بيديه الشنفري حين يمضي إلى الإشادة بمجتمع الحيوان لأنه مقهور بفعل الخروج الليل.

إن انتماء الشاعر إلى المجتمع الحيواني البديل ربما كان بدافع التحرر من قيد الجماعة، وربما يدافع إغرائها لإعادة النظر في موقفها منه، وهذا يوضح رغبته الأكيدة في الانتماء إلى الجماعة دون التقريب بها، وقد سعى إلى جعل ندائه الشعري يلامس الجانب الإنساني في القبيلة بتأثير لفظي (أهلون، أهل) ويتجنب مخاطبة الجانب العقلي فيها الخاضع لمؤثرات النظام الاجتماعي القبلي.

يفيد الشاعر من (أهلون، أهل) وما يتداعى عنها من معان في الألفة والمحبة في تحقيق أهليته الإنسانية في الانتماء إلى القبيلة دون الانتماء إلى الطبيعة وعناصر الحيوان فيها، وإن احتمى بها.

(أهلون، أهل) تموضع وجداني ونفسي لفكرة الانتماء في وعي الشاعر للإحساس الإنساني المنبعث من هاتين اللفظتين على مستوى الإدراك الصوتي السمعي لها وعلى مستوى المعنى الروحي المرتبط بالأهل، وهي بمثابة حلم جميل متمرد، يستوعب فكرة الانتماء لدى الشاعر وينمي بواعث الخير والصلاح في نفسه اتقاءً لنوازع الشر فيها

إن نماذج الحيوان التي اختارها الشنفري للمجتمع البديل (الذئب والنمر والضبع) تتسم بصفات القسوة والتفوق والشراسة، وهي حيوانات متمردة غير قابلة للتدجين ولا تخضع لسلطة الآخر، الطبيعة وعناصرها، هذه السمات أو المعاني قد يفيد منها الشنفري في بيان قدرته في القوة والتفوق والتمرد ليتصدى بها لمشاعر الخوف والقلق من الانتهاء في أحضان الطبيعة دونما معين أو سند، فهو على الرغم من مظاهر القوة فيه وفي حيواناته لا يستطيع أن يتنازل عن

قيم الإنسان فيه ولا يقوى على نزع جلد الإنسان عنه، هو في حقيقة شعوره لا يحتاج إلى تلك الصفات والمعاني التي تزيده بعداً عن الجماعة، إنما يحتاج إلى الألفة بدل الوحشة والحب بدل العداء والرافة بدل الشراسة يحتاج معاني الإنسان التي تعود به إلى انتماؤه الإنساني الوارف بظلال الأمن والطمأنينة، من هنا لا يعنى الشاعر بإبراز تلك الصفات في حيواناته المتتقاة، بل يمضي إلى تقديم صفات آخر هي الصق بمجتمع الإنسان وأقرب إليه من الحيوان، وفي هذا ملمح آخر لفكرة الانتماء الإنساني عند الشاعر، تلك الصفات تتمثل في الكتمان وعدم إفشاء السر (لا مستودع السر ذائع) وعدم الخذلان (ولا الجاني يخذل) فضلاً عن الإياء (كل أبي) والعزّة والكتمان معظم الأمانة، والخذلان دليل الخيانة، والإياء سمة العزّة والكبرياء، قيم أخلاقية متوافرة في مجتمع الحيوان المبتكر الشعري لها نقائضها في مجتمع الإنسان الواقع القبلي، هذا التضاد القيمي الأخلاقي بين ما يحده الشاعر في مجتمع الحيوان وما هو واقع في مجتمع الإنسان يسمح له بتميز مشروعه بالرحيل والعيش بعيداً عن الجماعة أو الميل عنها.

إن التفوق الأخلاقي المنجز لصالح مجتمع الحيوان ينطوي على تجد مضمّن لمجتمع الإنسان القبيلة وفيه إغراء المنافسة على تمثل تلك القيمة المغيدة في تماسك الجماعة القبيلة وتطمين الفرد بالعيش ضمن وحدة اجتماعية إنسانية كريمة الأخلاق، لا تفشي سره ولا تفضح جنايته ولا تخذله حين يؤوب إليها ويستنجد بها.

حسرة الرحيل والميل عن الجماعة في البيت الثامن من القصيدة تنطوي على ملمح آخر من ملامح فكرة الانتماء عند الشنفرى حين يقول:

8 - واني كلفاني فقد من ليس جازياً بصحنى ولا في قرية مُطْلُ

بعدما قام البديل الثلاثي الموضوعي من مجتمع الحيوان، هذه الحسرة

تعيّنه على تقديم بديل ثلاثي ذاتي يتقابل أو يتوازى مع البديل الحيواني من أجل بيان قدرة الشاعر الذاتية أو الفردية وتمكنه في العيش دونما سند أو معين، يستوعب البيت التاسع التعبير عن هذا البديل الثلاثي ممثلاً في القلب المقدام والسيف المصمت والقوس الطويلة. يقول الشنفرى:

8 - **وإني كفاني فقد من ليس جازياً بحسنى ولا في قريه مُسْطَلٌ**

في الفؤاد قوة توازي قوة الذنب وتوثبه، وفي السيف انسياب يوازي انسياب النمر، وفي القوس طول وسرعة توازي طول الضبع وسرعته.

الذنب ————— القوة ← الفؤاد

النمر ————— الانسياب ← السيف

الضبع ————— السرعة ← القوس

يضع الشاعر حالة من التوازي أو التقابل بين عوامل موضوعية مستمدة من عالم الحيوان وعوامل ذاتية تنتمي إلى عالم الإنسان وأدواته القتالية، ليشكل بذلك قواعد حياته الجديدة، أو ليكون ذلك منطلق مسار جديد في حياته، حيث تكفيه هذه العناصر فقد ما مضى من حياته في ظل الجماعة التي لا تجزي بحسنى وليس في قربها متعل كما في تعبيره الشعري عنها

يلاحظ في الأبيات التي يصف فيها الشاعر أصحابه الثلاثة (الفؤاد، السيف، القوس) أنه يفرد وصفاً متميزاً للقوس دون الفؤاد والسيف ربما لعنصر الذكورة الذي يوحيان به مضاداً لعنصر الأنوثة الذي تعبر عنه القوس، وهي تقترب من المرأة الموحية بفكرة الانتماء. يقول الشنفرى في وصف القوس:

10 - **هتوف من الملس للثون يزئنها وصائع قد نيطت إليها ومحملٌ**

11 - **إذا زلّ عنها السهم حنت كفتها مرزأة عجلت ترن وتعمل**

بمعنى أن الشنفرى لم ينشغل بوصف الفؤاد والسيف مثلما انشغل برسم صورة موحية للقوس تتصل بالأم، بل جعل منها - أي القوس - متكفاً يتخذ للكشف عن مشاعره المرتبطة بالأم المعبرة عن فكرة الانتماء لديه

شكل القوس وهي منحنية يستدعي صورة الأم وهي حذبة على ولدها تمنحه حنانها وعطفها هذه الصورة ترتبط ذهنياً عند الشاعر بفكرة الانتماء وتعبّر عنها متخذة من القوس ملامح للام الانتماء الاول للشاعر الإنسان.

الرصانع التي نيطت بالقوس إنما هي رصانع نيطت بالأم الوالدة زينة لها وتعيوذة مخافة العين الحاسدة لوليدها، أملها في حياة كريمة يحياها غداً وتحياها معه واقعاً

الرصانع خزر لثمان التصدي لعين الحاسد لا تناط بالقوس قدر إناطتها بالأم، تلبس القوس هيئة الأم في وعي الشاعر أو العكس تشكل الأم بهيئة القوس، تداخل الشعري الخيالي بالواقعي وانحراف الذهني إلى المادي، هينتان الأولى للقوس الماثلة أمام بصره والأخرى للام الواقعة أمام بصيرته تندمجان الآن بين يدي الشاعر، استدعت الرصانع شعرياً لاستكمال صورة الأم المقدسة لدى الشاعر، كي تنمي فكرة الانتماء التي لا يتنازل عنها الشنفرى إنساناً مقهوراً أو شاعراً متمرداً.

تعليق الرصانع على القوس ليس لغرض جمالي تزييني لأن وظيفة القوس لا تقترن بالجمال كالمرأة، قدر اقترانها بإطلاق السهام وإصابة الهدف. وظيفة الرصانع الجمالية والاحترافية الصق بالمرأة منها بالقوس .

إن انقياد الشنفرى وخضوعه لفكرة الانتماء من خلال الزم أعطى للقوس ملامح جمالية بوساطة الرصانع وهماً منه من أنها الأم التي ينتمي إليها أو التي يبحث عنها، أو ربما هي الأم البديل في واقع التفرد الذي يحياه الآن مع الطبيعة

وعناصرها، لأن القوس يمكن أن تدافع عن الشاعر ساعة المواجهة كما تدافع الأم عن وليدها.

وقد أدت الرصائع في القوس مهمتين: الأولى إيهامية مخادعة تمثلت في العنصر الجمالي التزييني في الظاهر الشعري الوصفي للقوس، وأما الثانية في كونها تعانم حرز تصد عن الأم عين الحاسد، لبيان الأثر الروحي المقدس للأم عند الشاعر حرصاً منه عليها في فعل الحسد المدنس لروحها الطيبة وجسدها الطاهر هو تفعيل الحلم بالواقع وتخصيب الواقع بالحلم، وحضور المتعنى المريح لتغيبب الحاضر القبيح، ذلك أثر مخفي في وعي الشاعر أباحت رصائع القوس وتمائمها

هناك تعالق مصموني بين صورتَي القوس الطاهرة في النص والأم المخفية في وعي الشاعر وشعوره، **ماكثر من وشيخة وإحياء** منبثق من التحليل المتقدم لتداعيات معاني القوس وفق النسق الشعري المعبر عنه بالنص، يمكن لهذه الترسيمة أن توضحه لنا:

نهتف بولدها تناديه		هتوف: من الهتاف إعلاء الصوت
بدنها رقيق ناعم، تأكيد للأنوثة		متنّها أماس، إحياء بالأنوثة
تزينها تعانم، جمالاً وتعويداً	القوس ↔ الأم	يزينها رصائع، ملمح جمالي
عاب عنها ولدها تركها ورحل	↓	رل عنها السهم تركها ومضى
حنّت إلى ولدها اشتاقت له		حنّت بها شوق إلى السهم
حلت بها الرزايا فقدان ولدها	شعرياً = شعورياً	مرزاة أصابتها الرزايا
تكلى غياب الولد وخروجه		بانفصال السهم عنها
دائمة الصياح والنواح على		عجلى، مسرعة
ولدها		ترن: تعاود الصياح
ترفع صوتها بالبكاء والعويل		تعول: ترفع صوتها بالبكاء

يستوعب البيت الحادي عشر من اللامية حالة التماهي القائمة بين القوس والأم فهما وجهان لهم واحد تشكّلان لمضمون مشترك.

11 - إذ زل عنها السهم حنت كائنها مرزاة عجلي قرن وتقول

تنهض صيفتا الاستعارة والتشبيه في إطار جملة الشرط لتحقيق أو بيان هذا التماهي القائم بينهما. صيغة الاستعارة المكنية المنجزة في الفعل (حنت) وصفاً للقوس، فقد شبه الشاعر القوس بكانن حي وهو الأم لأنها الصق بالحنان من غيرها - وحذف المشبه به وجاء بلازم من لوازمه هو الحنان، هذه الية الاستعارة المكنية، لكن الأثر الجمالي لها يكون في بث الروح وبعث الحياة في جسد القوس، واشتعالها حناناً وشوقاً إلى فقيدتها سهمها، ولدها النازع عنها المنطلق نحو المجهول، حركة الحياة في القوس هي مبعث الحنان، وهذا معنى إنساني يشغل الشنفرى كثيراً، ليؤكد من خلاله شدة ارتباطه بفكرة الانتماء بوساطة الأم الحنان، أو الحنان الأم، لأن القوس في الواقع شيء جامد لا تحن، إنما هي الأم التي تحن وتتشوق إلى ولدها

الرؤية الشعرية للقوس منحنتها طاقة الحنان والشوق، ربما كان هذا إسقاطاً لاشعورياً من الشفري - إسقاط معنى الحنان - لحاجته الإنسانية إليه وهو مفارق للجماعة ميال عنها، ينشد من يحن إليه

يقيم الشاعر من خلال المبنى الاستعاري في الفعل (حنت) كياناً إنسانياً يشير الشفقة والعطف على القوس الأم وعلى ولدها النازع عنها إلى المجهول، وربما في ركن آخر من أركان هذا البناء تقف ذات الشاعرة المقهورة بسلطة القبيلة والطبيعة تحن إلى الأم وتشتاقها للخلاص من عذابات الخروج وشقاء التمرد، وفي هذا ملمح آخر من ملامح فكرة الانتماء عند الشنفرى

يشع الفعل (حنت) من جديد إضامة دلالية تتجه صوب الأم المعبرة عن فكرة الانتماء، ذلك أن الانفصال الحاصل بين القوس والسهم هو أمر طبيعي وظيفي وأن الافتراق بين الأم وولدها غير طبيعي طارئ محدث.

أن تشكل حنان القوس شعرياً في إطار بني الاستعارة (حنت) المتصلة

بالأم الغى وظيفة القوس القتالية وأقام بدلاً عنها شعوراً إنسانياً نبيلاً يتجه بشوق وحنان نحو المفارق المنفصل عن الأم لا عن القوس إن ما يمكن الفعل (حنت) من أداء هذه التداعيات الدلالية لا يتقيد في بنية الاستعارة وحدها، إنما له في الفعل (زل) المتقدم عليه وشائج تأثيرية، وارتباط نحوي ودلالي وثيق. ففي التعبير الأسلوبى لجملة الشرط في صدر البيت (إذا زل عنها السهم حنت) بشكل الفعل (زل) فعل الشرط، بمعنى لا يتحقق جواب الشرط إلا بوجوده، ليدل ذلك على الارتباط الوثيق بين فعل الشرط وجوابه نحوياً، يتأسس الثاني على الأول دلالياً، ويبقى للفعل (زل) فاعلية دلالية مهمة مستمدة من سياقه الشعري تتموضع في معنيين: أولهما مباشر هو الانفصال عن القوس الأم. وثانيهما غير مباشر، هو الزلل بمعنى الخطأ، فلربما أدرك الشعري إثم زلته في الميل عن الجماعة، وخطأ الخروج عليها وهو يسعى للارتباط بها وتأكيد انتمائه إليها.

تستكمل صيغة التشبيه نسق التعبير الفني القائم بين صورتى القوس والأم، ويتمثل ذلك في القوس وقد زل عنها السهم صورة أولى مشبهاً، والأم وقد فارقتها ولدها صورة ثانية مشبهاً به. إن الأثر الجمالي للتشبيه وفاعليته الفنية تتمركز حول كشف عمق المأساة المشتركة بين تينك الصورتين، ودرجة المعاناة والألم المعبر عنها بالصياح والبكاء والعريل بسبب الانفصال والمغادرة.

وجع إنساني محض تعانیه القوس في المعلن الشعري، وتشكو الأم في المضمّر الشعوري، ذلك هو وجه الشبه القائم بين الصورتين الذي يستكمل عناصر بنية التشبيه هنا، لنفيع منه في بيان فكرة الانتماء الفاعلة في وعي الشاعر وشعوره، وهي تتسرب إلى إبداعه الشعري رغم تكتمه عليها، مداوياً جرح الإنسان فيه ومحافظاً على كبرياء الشاعر عنده.

فكرة التفوق والانتصار أبرز ما تحمله اللوحات الشعرية اللاحقة التي يعرضها الشاعر لتدعم محاولة بنائه نمط عيش مستقل عن الجماعة، ففي الأبيات

14-20 يحقق جانباً من هذه الفكرة على المستوى الأخلاقي والسلوكي وهو يمارس حياته بحرية وطلاقة، متخذاً من الآخر العاجز عنصر موازنة معه في إنجاز تفوقاته الأخلاقية، نافياً عن نفسه ما يشينها في رداءة الأخلاق التي لا تقبلها الجماعة، ليمنحنا من ذلك كله شعوراً بأهليته في الانتماء إلى جماعة إنسانية تقدر هذا التفوق وتحترم فعل الإنسان في الشاعر.

وتتضح فكرة التفوق والانتصار بسعة أكبر في لوحة الجوع الأبيات 21/25 حيث يتصدى الشاعر لمعاناة الجوع بالصبر قيمة أخلاقية وممارسة عملية تجنبه السقوط في نل السؤال والاستعطاف طلباً للطعام حيث يعجز عن الحصول عليه، يتقوى بالصبر معني روحياً على الحاجة الجسدية للغذاء كي يواجه قهر الطبيعة وأدائها، إن فشل الشاعر في سد حاجة الجوع وعجزه عن ذلك شكل دافعاً نفسياً له للخلاص من مواجهة هذا الفشل والعبور إلى لوحة الذنب ليسقط على تمودحه الحيواني معاني ذلك الفشل والعجز، وقد تجلى أثر فشله في خفوت رعبه التفوق والانتصار أو انطفائها في هذه اللوحة ليصطلم الشاعر الذنب بهريمته أمام الطبيعة وحاجات الإنسان فيها

يبقى الجوع مشتركاً مضمونياً وفنياً قائماً بين لوحتي الجوع والذنب معلناً عنه في الظاهر الشعري وهو مشترك نفسي ووجداني بينهما من خلال معنى الحاجة في الجوع لا في الجوع نفسه - ليس إلى الطعام حسب إنما الحاجة إلى الانتماء والارتباط بكيان اجتماعي يوفر الأمن الغذائي للشاعر إنساناً وإلى طبيعة خصبة توفره للذنب حيواناً.

لوحة الذنب فيها أكثر من معنى ورابط يصل بين الشاعر وذنبه، فالذنب مبتكر فني صنعة خيال الشاعر وإبداعه، ليعبر عن معاناته، بل هو منبثق من مأساة عيشه المفرد، هو ذات الشاعر المكتوبة بشقاء الطبيعة وعناصر القهر والجذب فيها. وما يهمنا هنا الإشارة إلى ما يتصل بفكرة الانتماء في هذه

اللوحة، حيث تتضح ملامح هذه الفكرة والشعور بها في صرخة الشاعر الذئب حين مثل في الحصول على الطعام صرخة النجدة وطلب العون من الجماعة التي تمثل في وعي الشاعر موضع الأمان النفسي والوجداني فضلاً عن الاطمئنان المعاشي الذي يديم حياته وبقي جسده شر غائلة الجوع، الذئب في نداء الاستنجاد يبدو منتمياً غير منفصل عن الجماعة (أي هو يعكس دافع الانتماء لدى الشاعر)⁽¹⁵⁾ في هذه اللوحة طالما اعتز الشنفرى بفرديته - من خلال الذئب - وقدرته على الصمود أمام قهر الطبيعة نجده يعود منكسراً مهزوماً أمامها لا يملك إلا استنهاض الشعور بالانتماء إلى الجماعة والاستقواء به من جديد فيجد في الفعل (دعا) محال تسريب لهذا الشعور وإعلان احتواء بطل الجماعة.

الاستجابة للنداء من جماعة الذئب ملمح آخر من ملامح فكرة الانتماء في هذه اللوحة، فليس انهم من يكون الجيب - إنساناً أو حيواناً - إنما المهم هو الاستجابة بحد ذاتها بوصفها ملاداً أو أملاً ينمو في وعي الشاعر ليمنحه الشعور بالأمان، الاستجابة هي الرد العملي المناهض للشعور بالانقطاع والضيق. إذا كان الفعل (دعا) هو متنفس لإعلان المكبوت في ذات الشاعر، فجره عجزه عن مواجهة الطبيعة، فإن الاستجابة هي الحاضنة الشعورية لاستقبال هذا المتنفس وتمكينه من التحقق عملياً في إسقاط الشعور بالهوان والعجز.

خاتمة البحث:

سعى الباحث إلى الكشف عن فكرة الانتماء عند الشنفرى الأزدي شعوراً وواقعاً من خلال القنابل النقدي المتقدم لقصيدته اللامية، وقد تبين أثر هذه الفكرة بوضوح في توجيه مشاعر الشنفرى نحو البوح بها والكشف عن

ملاحمها على الرغم من سور الكبرياء العنيد الذي أحاطها به، وهو لا يملك إلا الاستجابة لضغط هذه الفكرة على وعيه الإنساني والشعري.

إن فكرة الانتماء والشعور بها في لامية الشنفرى أخذت مساحة النصف الأول من القصيدة ربما بتأثير الضغط النفسي والوجداني على الشاعر لفعل الرحيل والميل عن الجماعة.

وقد استنفذ هذا الضغط أثره من خلال تلك الأبيات، ليمضي الشاعر فيما تبقى من القصيدة يروي جوانب متعددة لمحتة الوجدانية في مواجهة عناصر الطبيعة ومحاولة التقلب عليها والصمود أمامها بوساطة مقرينه الذاتية وكفائته الأخلاقية

وقد حاول استعادة كرامته الإنسانية المجروحة بأذى الجماعة ومداواة انكساره الروحي من أثر مفارقة الأهل.

وتخلل لوحات القصيدة صوته معلناً بين الفينة والأخرى حضوره الشعري من خلال إنجازات بطولية وأخلاقية بما يزيل عنه كربة الفشل، ويعمجه فوزاً أو نصراً هشاً على واقع الخروج والانفصال، لينتهي محلاً تصيب به العذراوات من كل جانب!!

هوامش البحث

- (1) النص الجاهلي بين تلقيين: ص 176
- (2) ينظر الامية. ولكن نفساً مرة لا تقيم بي على اللزام إلا ريشاً اتحول
- (3) دراسات في الأدب الجاهلي: ص 159.
- (4) نص القصيدة المنشور في كتاب مختار الشعر الجاهلي ج 597/2 وللقصيدة شروح كثيرة عند القدماء بدءاً من الشرح المسبوب إلى المرد (276هـ) غلطاً وانتهاءً بشرح الشنقيطي (1320هـ) مروراً بشرح ثعلب، وابن بري، والتبريزي، والعكبري، والنقاسي، والفقيمي (ينظر النص الجاهلي بين تلقيين ص 170) ومعالجات نقدية عند النقاد المحدثين منهم: يوسف خليل، يوسف اليوسف، محمود حسن أبو ناجي، محيي الدين صبيحي، أنونيس، وهب رومية، عادل الفريجات وغيرهم، ويعترف البحث بحدية تلك المعالجات وأصالتها العلمية، ويحترم الجهود التي بذلت في النظر إلى القصيدة باجتهادات نقدية موضوعية. ولكن يبقى لهذا البحث مجال المحاولة في الاجتهاد والنظر لنكشف عن عالم القصيدة، فقد ترك الأول للأخر شيئاً
- (5) مقالات في الشعر الجاهلي: ص 173
- (6) قراءة ثانية لشعرنا القديم: ص 102
- (7) المصدر نفسه: ص 102
- (8) النقد الثقافي ص 123.
- (9) بدلالة إن الشاعر لم يقل ظهور مطيكم المساوية عروضياً لصدور مطيكم والمخالفة دلالية لها، فالظهور هو الذي يحمل المتاع في الرحيل وليس الصدر وإن كانت صيغة صدور مطيكم تعني استعدادها للرحيل
- (10) دراسات في الأدب الجاهلي: ص 102
- (11) مقالات في الشعر الجاهلي: ص 210
- (12) ظاهرة القلق في الشعر الجاهلي: ص 298
- (13) محمد عبيد: الرواية والاستشهاد باللغة، ص 106.
- (14) قراءة ثانية لشعرنا القديم: ص 102
- (15) مقالات في الشعر الجاهلي: ص 228.

مراجع البحث

- (1) دراسات في الأدب الجاهلي د. عبدالعزيز تبوي، مؤسسة المختار، بيروت.
- (2) ظاهرة القلق في الشعر الجاهلي أحمد الخليل، دار طلاس، دمشق، 1989.
- (3) قراءة ثانية لشعرنا القديم د. مصطفى ناصف، دار الاندلس، بيروت، 1988.
- (4) مختار الشعر الجاهلي مصطفى السقا، دار الفكر، القاهرة، 1969.
- (5) مقالات في الشعر الجاهلي يوسف اليوسف، دار الحقائق، بيروت، 1985.
- (6) مقدمة للشعر العربي أدونيس (علي أحمد سعيد)، دار الفكر، بيروت، 1986.
- (7) النص الجاهلي بين تلقين عادل الفريجات، مجلة جذور، ج 4، ص 2، لسنة 2000.
- (8) النقد الثقافي د. عبدالله العداسي، المركز الثقافي العربي، ط 2، 2001.

ARCHIVE



الفلسفي والديني في الوعي الأخلاقي للأدب

قراءة في خلفيات الرؤية عند اليونان والعرب

عزود قريوع

تمهيد:

إن قراءة التراث النقدي، شأنها شأن أية قراءة أخرى، لا يمكن أن تتقدم إلا إذا انقسم وعي القارئ على نفسه، في مرحلة من مراحل القراءة وأصبح وعياً مزدوجاً، ذاتاً وموضوعاً في آن، بحيث يتمكن هذا الوعي من تأمل نفسه، في علاقته بمعطيات التراث المقروء وكيفية إدراكه لها وسيطرته عليها، فيكتمل فعل التحقق الذي تكتمل به سلامة القراءة في يقين هذا القارئ، ويدرك أن جهاز قراءته قد كشف في النص الذي قرأ عن معنى ذي دلالة، قبل السياق التاريخي لهذا النص وأفقه الزمني الخاص، وذي دلالة موازية في السياق التاريخي لهذا القارئ وأفقه الزمني الخاص في أن⁽¹⁾.

وتحاول هذه الدراسة التقيد بها المنحى من حيث المنهج للإجابة - ولو ضمنيّاً - عن أسئلة من أهمها لماذا نقرأ التراث؟ وكيف نقرؤه؟ من خلال النبش - بوعي - في تراثين عريقين تربطهما وشائج لا تحتاج إلى إثبات، بغية التعرف على الانساق التي أنتجت الرؤية الأخلاقية لدى اليونان وكذا العرب، ووصولاً إلى

طرح بدائل فعالة على الصعيد النقدي في خضم المأزق الفني والنفسي والاجتماعي.... للإنسان المعاصر.

ترتبط جدلية الجمالي والأخلاقي بوظيفة الأدب، وتكشف الكتب التي تناولتها بالدراسة عن اختلاف بين وفارق بين النقاد حوله، فمنهم من ينادي بضرورة إعفاء الأدب من أي مهمة عدا تحقيق المتعة واللذة الفنية^(*)، ومنهم من يسعى إلى إضافة دور آخر هو تحصيل منفعة ما، بمعنى مشاركة إيجابية في حركية المجتمع، وتبني رؤية تحقق معنى الالتزام سواء كان واقعياً أو أخلاقياً^(**).

إن هذا الاختلاف في المواقف يعكس اختلافاً على مستوى الخلفيات التي تشكل المنحى الفكري للنقاد، وتجعل من ثم الرؤية تتباين حيناً وتتداخل أحياناً.

ومن القضايا التي تجسد فيها هذا التداخل، مسألة الوعي الأخلاقي في قراءة الأدب.

ولإجلاء تفاصيل هذه الإشكالية، رأينا ضرورة إنجاز مقارنة تحاور فكرين مختلفين، ولكن تربطهما صلات وثيقة ضاربة في أغوار التاريخ، هذين الأخيرين هما الفكرين النقديين اليوناني والعربي.

وقبل أن نفوس في تفاصيل هذه الإشكالية، نقف قليلاً عند فحوى النظرة الأخلاقية ومنطلقاتها.

ينطلق أصحاب هذا المنحى النقدي من فكرة مؤداها «أن طبيعة الإنسان شبه محايدة.. ومن ثم تتوقف الصفات الأخلاقية للإنسان على نمط التربية الأخلاقية التي يتلقاها في مجتمعه، ونوعية القيم الأساسية التي ينبغي أن تسود المجتمع، ولهذا فهم يؤمنون أن سمات الشخصية الإنسانية واتجاهاتها الأخلاقية

يمكن تغييرها تغييراً إرالياً، لو توسل الإنسان بالجهد اللازم لهذا التغيير، ومادامت أخلاق الإنسان قابلة للتبدل في ضوء مسعاه ومكابدته في التحلي بفضائل الإسلام، أو تعلم أخلاق الحكمة، فإن الإلحاح على مفهوم الفضائل وجعلها أساساً لفهم الشعر يمكن أن يحقق نتائج مثمرة

أولها أن يدعم المحاولات الإصلاحية التي تحاول أن تعدل عن فساد المجتمع وتقرب به من الصلاح

وثانيها: أنها تؤكد دور الشعر في عملية تغيير القيم، واصطناع الوسائل المناسبة لتغييرها(ii).

إن هذه القناعة التي تؤكد حقيقة يشترك الجميع تقريباً في صدقيتها، دفعت هؤلاء إلى تبني فكرة ترى ضرورة الملائمة بين الخطاب الأدبي ومقتضيات الأخلاق، أي الربط بين القيمة الجمالية والقيمة الأخلاقية وبغية إبعاد المفاهيم الخاطئة حول هذا التصور، راح كثير من الفلاسفة والنقاد والمشتغلين بالفنون(***)، يقربون ملامح هذه النزعة، فنجد «جون ديوي» مثلاً يؤكد أنه لكي يترك الفن آثاراً أخلاقية فليس من الضروري أن يجعلنا في حضرة نظام أخلاقي، بل تأتي آثاره الناضجة من خلال تناظر لمفهوم الجمال ومفهوم الأخلاق(iii)، بمعنى أنه لا يمكن للاديب من منطلق حرصه على التزام هذه الرؤية، أن يتغافل عن أدبية عمله الفني، فهو بالدرجة الأولى قائم على تقنيات يقتضيها الفن الذي يزاوله فلكي لا ينقلب الأدب إلى وعظ أو إرشاد أو لعب دور علم الأخلاق، من الضروري استغلال الميزات الفنية للادب لتحقيق غايتين متداخلتين، تتوقف إحداهما على الأخرى، أولاهما المتعة واللذة، وثانيهما المنفعة، إذ النفس لا يمكن التأثير فيها إلا من خلال إحساسها بالجمال.

الغايته لا أساس له من الصحة، والواقع أن هذه الرؤية أنتجت لها ملامسات خاصة لا تمت إلى الموضوعية بصلة، كما قد تكون نتيجة فهم خاطئ للمنطلقات التي اعتمدها القائلون بهذا الرأي أو ذاك.

ولكي لا نتيه في تفاصيل مسائل أخرى، نكتفي بهذه الإشارة ونعود إلى صميم إشكالتنا المتمثلة في خلفيات الوعي الأخلاقي في قراة الأدب.

أولاً: البعد الفلسفي للنزعة الأخلاقية عند نقاد اليونان:

المتأمل في الموروث النقدي الذي وصلنا عن اليونان والعرب، يجد أن مقولة العلاقة بين الأدب والأخلاق، طرح قديم، وليس وليد عهد قريب.

فأفلاطون كان يؤكد على القيمة الأخلاقية للعر عند المحاكاة، منطلقاً من تصوّره عن الانفعالات التي تثيرها الأعمال الفنية، وتغلغلها في النفوس تدريجياً حتى تصبح طبيعة ثابتة، ومن هنا كان حرصه على إخضاع النشر للمؤثرات الفنية الصالحة وحدها، واستبعاد كل فن يبعث في النفوس عزيمة خائفة، أو يولد فيه صفات الجبن والغش والخداع^(١٧)

لذا اعتبر رواية القصص التي تسلك فيها الآلهة والأبطال سلوكاً لا أخلاقياً، أمراً محظوراً والعكس صحيح.

وقد أدى هذا الاعتقاد بأفلاطون إلى فرض رقابة صارمة، ليس على الشعر وحسب، بل على الفنون جميعاً، فتراه يقول في محاورة الجمهورية: «ليس علينا أن نراقب الشعراء وحدهم، وندفعهم إلى التعبير عن مظاهر الخبرة في أعمالهم، وإلا منعناهم من ممارسة عملهم في مدينتنا، بل وينبغي أن نراقب عمل بقية الفنانين، فنمنعهم من محاكاة الرذيلة، والتهور والوضاعة والخشونة... وإذا لم يخضعوا لأوامرنا منعناهم من العمل»^(١٨).

أما أرسطو، فينتقل من قناعة هي كون «المحاكاة هي السبب الأول في وجود الشعر»^(vi).

وقد اعتبر أرسطو أن موضوع المحاكاة هو أفعال البشر، وهؤلاء البشر هم بالضرورة، إما أن يكونوا ذوي أخلاق سامية أو أخلاق وضعية.

وبناء على ذلك فإن «البطل التراجيدي إنسان خير»^(vi) وأن «الكوميديا تحاكي الأبناء من البشر»^(viii). كما كان يرى أن «الملحمة الشعرية أدنى من التراجيديا لأن تأثيرها الأخلاقي أقل»^(ix).

وفي خضم إرساء رؤاه النقدية، لم يتغاض عن وظيفة الأدب، فقد اهتدى إلى أن من وظائف المسرحية «التطهير». «محاكاة الأفعال تثير فينا انفعالات الشفقة والخوف فتؤدي إلى التطهير»^(x) ويتحلى من خلال الربط بين المحاكاة والتطهير، المغزى الأخلاقي القائم على استقلال الوظائف الفنية والسيكولوجية

إن تحول واقع الشخصيات من النعيم إلى الشقاء، وما سيعقبه من فواجع بينها، هي التي تؤدي إلى إثارة مشاعر الخوف والرحمة.

فطبيعة الإثارة الشعورية، تستدعي عن بناء الحدث التراجيدي، وما يتضمنه من مفاصل تتولد عنها مصائب، تلحق الشخصيات الشبيهة بنا التي لا يضعها نبلها في مستوى أعلى من الإنساني، بل هي نبيلة ولكنها ليست غريبة عنا، وهي تُفجّع في مصائرها لا لنقص أو لؤم فيها بل لخطأ ترتكبه^(xi).

ويتولد من جراء تلقي المسرحية مشاهدة أو قراءة في ذات المتلقي، مشاعر الرحمة والشفقة على الشخصيات التي تقاسي مصائر مأساوية، كما ينبعث في ذاته شعور الخوف عليها، أو على نفسه والخوف. شعور إنساني، فإذا كان المشاهد يخاف، فليس من أجل شخصيات الدراما. لكن من أجل نفسه^(xii).

خشية أن يستحيل إلى مصير شبيه بمصير هذه الشخصيات. أما عن الحوادث

التي تثير شعوريّ الخوف والرحمة، فإن أرسطو يرى أنها «تقع بالضرورة بين أشخاص أصدقاء أو أعداء، أو لا هؤلاء ولا هؤلاء، فإن كان الأمر بين عدو وعدو، سواء التحمّا في النزاع فعلاً، أو وقفا عند النوايا، فإنه لا يثير الرحمة، اللهم إلا فيما يتصل بوقوع المصيبة فحسب، والأمر كذلك إذا تعلق بأشخاص ليسوا أصدقاء ولا أعداء، أما في جميع الأحوال التي تنشأ فيها الأحداث الدامية بين أصدقاء، كان يقتل أخ أخاه أو يوشك أن يقتله، أو يرتكب في حقه شناعة من هذا النوع وكمثل ولد يرتكب الإثم في حق أبيه أو الزم في حق ابنها أو الابن في حق أمه نقول. إن هذه الأحوال التي يجب البحث عنها»^(xiii).

هذه الفواجع التي تحدث بين الأصدقاء أو الأقارب هي التي تثير الفزع والرحمة في نفوس المشاهدين والمتلقين عموماً، ومما يعمق من آثار هذه المصائب جهل مقترفها لهول ما يقترب، وإدراكه ذلك بعد فوات الأوان.

ويتبين لنا مما سبق أن مهمة الشعر عن أملاطون وأرسطو تتأسس على ثنائية الممتع والمفيد في الآن نفسه، ذلك أن خصوصية الخطاب الشعري تكمن في قدرته على تمرير الرسالة الأخلاقية والمعرفية في سياق مسلك يتمتع ويلذ^(xiv).

إن هذه الرؤية استندت إلى «فلسفة عكست إحساساً عميقاً بالآزمة المعرفية والأخلاقية في اليونان، ورغبة قوية في إيجاد مجتمع مثالي»^(xv)، بعدما تفاقمت الفوضى المعرفية والروحية بتأثير من جماعة السوفسطائيين ابتداء من النصف الثاني من القرن الخامس قبل الميلاد، حيث استلب هؤلاء عقوب الناس بمهاراتهم في الجدل، واستغلوا هذه المهارة في زعزعة إيمان الناس بالكثير من المواصفات الأخلاقية والاجتماعية السائدة^(xvi).

لقد اعتقد السوفسطائيون بأن الحس هو مصدر المعرفة وليس العقل، وأن هذه المعرفة ذاتية بنسبة متغيرة من شخص لآخر، وقد رتبوا على ذلك، القول بأن

القيم هي أيضاً كذلك، وأن المناداة بالاحتكام إلى قانون أخلاقي، هي دأب الجبناء والضعفاء العاجزين عن إشباع شهواتهم

إن هذا الواقع دفع سقراط وأفلاطون إلى محاولة نقض الأساس المعرفي للسفسطائية، كي يتسنى له بعد ذلك نقض دعوامم اللاأخلاقية، فأكد قصور الحواس عن تحصيل المعرفة، لأن ما يبدو للحواس على أنه حقائق، ما هو إلا أعراض تقبع خلفها الحقائق التي لا يمكن إدراكها، إلا عن طريق الفعل، الذي يمكنه كبح أهواء النفس وإحراز الفضيلة، التي ما كان لها أن تبرز إلا من خلال المعرفة الفعلية، وليس من خلال اللذات الحسية^(xvii).

وقد تبنى أفلاطون في كتاب «الجمهورية» الكثير من الآراء الأخلاقية لاستاذة سقراط، وأورد جملة منها على لسانه، لاسيما رأيه في الشعر والشعراء^(*).

ويتسنى لنا الآن بعد هذا العرض وضع أبعدين على الحلفيات الحقيقية والمنطلقات الرئيسية للفكر الأخلاقي عند الفلاسفة اليونانيين

إن الطرح الأخلاقي عند اليونان ارتبط بالجانب السياسي والاجتماعي، ويتبدى ذلك واضحاً في أطروحات أفلاطون في جمهوريته المثالية الفاضلة، والتي تهدف إلى تحقيق أهدا السعادة المرتبطة بالفضيلة وأخلاق الحكمة.

لذا وجدناه يصر على ضرورة التزام الكل بهذه المعطيات ومنهم القانون والشعراء، الذين ألقى على عاتقهم مهمة تهذيب وعليم النشء عن طريق خطاباتهم الشعرية.

ثانياً: الخلفية الدينية للرؤية الأخلاقية عند العرب:

لم يكن نقاد العرب في معزل عن هذه الرؤية النقدية، إذ نجد منهم من تبنى فكرة ربط الشعر بالأخلاق وحاول أن يؤسس تصويره النقدي في ضوءها.

ولعل أبرز من تبنت ملامح المعيار الخلقي - بشكل حاد - في احكامه ابن حزم (ت 463هـ)، فهو يقول في علم الشعر: «وأما علم الشعر فإنه ثلاثة اقسام:

أحدها: أن لا يكون للإنسان علم غيره فهذا حرام، يبين ذلك قوله عليه السلام «لأن يعلأ جوف أحدكم قبيحاً حتى يرى خيره من أن يمتلئ شعره»^(xviii).

والثاني: الاستكثار منه، فلسنا نحبه وليس بحرام، ولا ياتم المستكثر منه إذا ضرب في علم دينه بنصيب، ولكن الاشتغال بغيره أفضل

والثالث: الأخذ منه بنصيب فهذا تحبه ونحضر عليه، لأن النبي عليه السلام قد استشهد بالشعر **وأشمد حسان على منبره عليه السلام**، وقال عليه السلام «إن من الشعر حكماً»^(xix). وفيه عونٌ على الاستشهاد في النحو واللغة. فهذا المقدار هو الذي يجب الاقتصار عليه في رواية الشعر»^(xx)

وفي تأكيد على الوظيفة التهديبية التعليمية نجده يقول: «وإن كان ما ذكرنا (أي العلوم التي يحب تعليمها لصغار) رواية شيء من الشعر، فلا يكن إلا من الأشعار التي فيها الحكم والخير، كشعر حسان بن ثابت، وكعب بن مالك، وعبد الله بن رواحة رضي الله عنهم وكشعر صالح بن عبد القدوس ونحو ذلك فإنهم نعم العون على تنبيه النفس»^(xxi).

ويحدد ابن حزم الأغراض الشعرية التي ينبغي تجنبها ويحصرها في أربعة أضرب.

1 - الأغزال والرقيق: لأنها تحرض على الصبابة، وتلهي النفس عن الحقائق وتحض على الفتوة، وربما أدت إلى الهلاك والفساد في الدين وتبذير المال في الوجوه الذميمة وإذهاب المروءة، وتضييع الواجبات.

إذ إن سماع شعر رقيق لينقص بنية المرء الرانض لنفسه، حتى يحتاج إلى إصلاحها ومعاناتها برهة، لاسيما ما كان يعنى بالمذكر، وصفة الخمر، والخلاعة، فإن هذا النوع يسهل الفسوق، ويهون المعاصي.

2 - شعر التصعك وذكر الحروب: كشعر عنتره وعروة بن الورد وسعد بن ناشب، موارد التلف في غير حق، وإلى خسارة الآخرة، مع إثارة الفتن، وتهوين الجنايات، والأحوال الشنيعة، والشرة إلى الظلم، وسفك الدماء.

3 - أشعار التغرب وصفات المغاوز والبيد والمهامة، فإنها تسهل التحول، والتغرب، وتنشأ المرء فيما ربما صعب عليه التخلص منه بلا معنى

4 - الهجاء: إنه أفسد الصروب لطالبه، لأنه يهوى على المرء الكون في حالة أهل السفه من كناسي الحشوش، **والمعانة لصنعة الأمير**، المتلبسين بالسفاهة والنذالة والخساسة وتمزيق الأعراض. وذكر العورات، وانتهاك حرم الآباء والأمهات، وفي هذا حلول الدمار في الدنيا والآخرة.

ويضيف ابن حزم إلى الأضراب الأربعة السابقة، غرضين آخرين من الشعر، إلا أنه لا ينهي عنها نهياً كلياً، ولا يحدث عليهما، وإنما هما عنده من المباح المكروه، وهذان الغرضان هما: المدح والثناء، وفي ذلك يقول: «فإما إباحتهما فلأن فيهما ذكر فضائل الميت والمدوح، وهذا يقتضي للراوي ذلك الشعر الرغبة في مثل ذلك الحال وأما كراهتهما لهما، فإن أكثر ما في هذين النوعين الكذب ولا خير في الكذب»^(xxii).

فابن حزم - كما نرى - ينظر إلى الشعر من زاوية تربوية دينية، ويحض على رواية الشعر الذي يساهم في تربية الأجيال على الفضائل الكريمة ويعود عليها بالخير في الدنيا والآخرة، ويستتبع الأغراض التي تهيج في النفس قوى الشهرة والشر، لأنه - في رأيه - تتناقض وروح الإسلام وتؤدي إلى ضياع الدنيا والآخرة^(xxiii).

لقد حكم رؤية ابن حزم اعتباران اثنان:

الأول: هو ما تجره هذه الضروب من الشعر على صاحبها وقارئها من فساد في الجسد والخلق والسلوك، وما تفسد به ما بين الأخذ بها وبين أهله وذويه ومعاشريه، فهذا الاعتبار يؤول إلى مصلحة ذاتية.

والثاني: هو ما تجره تلك الأشعار من فساد في الدين وغضب من الله، فكما أن المرء ينظر إلى مصلحته في هذه الدنيا (الاعتبار الذاتي) فعليه أن يتمثل ما يؤول إلى مصلحته في الآخرة (الاعتبار الديني). والإنسان هملاً يهلك الدهر، بل إن كل شيء يكسبه في الحياة الدنيا، سيكون له حساب من ثواب أو عقاب في الآخرة، والعامل من عمل ليومه وغده^(xxiv).

إن المتأمل في موقف ابن حزم من الشعر، يلاحظ تقارباً كبيراً بينه وبين ما ذهب إليه أفلاطون وأرسطو في كتابيهما «الجمهورية» و«فن الشعر» على التوالي، حيث بحث على تعلم الأشعار التي تتضمن محاسن الأخبار والفضائل، وينهي عن الخوض في الأغراض السخيفة المفسدة للطباع ولا تعجب لهذا التوحد في الرؤية لأن الهاجس واحد عند الكل، وهو محاولة إصلاح فساد المجتمع وحياطته، وسبقت الإشارة إلى ما آل إليها المجتمع اليوناني، ودور السوفسطائيين في ذلك، حيث تأتي آراء سقراط وأفلاطون وأرسطو في سياق السعي للخروج بالمجتمع اليوناني من المازق الذي يربح تحت وطائه، والمطلع على التاريخ الإسلامي يدرك أن حالة المجتمع الأندلسي على أيام ابن حزم لم تكن بالصورة التي يرتضيها، لذا نراه دائم الإلحاح على ضرورة تجنب ما يكون سبيلاً إلى فساد الدنيا والآخرة على حد قوله، وتجنب النشء كل ما يسهم في تعطيل طاقته، وتوريثه في حالات نفسية وجسدية لا تخدمه هو ولا أمته، لاسيما إذا عرفنا أن المسلمين آنذاك كانوا في صراع مستمر مع التحرشات المسيحية المتواصلة فهذه المعطيات جميعها ارتسعت بين ناظري ابن حزم وغيره - كما

سنرى مع ابن بسام - يضاف إليها المؤثر الديني. أسهمت في بلورة الرؤية الأخلاقية لهذا الناقد

لم يكن ابن حزم الوحيد في البيئة الأندلسية التي تتبنى المنحى الأخلاقي، فهناك شخصيات أخرى لها وزنها في الساحة النقدية، ولعل ابن بسام (ت 542هـ) من النقاد المتميزين، للذين كان لهم دور مهم في المشهد النقدي عند العرب قديماً، فوعيه بالحالة الاجتماعية والسياسية والأخلاقية لأهل الأندلس، جعله يتنبه للدور الخطير الذي يمكن أن يؤديه الشعراء سلباً أو إيجاباً في حياة الناس.

إن مجازاة بعض الشعراء لمظاهر الانحراف على مستوى الإبداع، هو الذي حفز ابن بسام للتأكيد على الصبغة الأخلاقية لمهمة الشعر، وعلى ضوء المعيار الأخلاقي قيم الإبداعات الشعرية وصدر في آرائه النقدية بوعي منه، وبنى منهاجه في التأليف على أساسه

فابن بسام يقرر منذ البداية إعفاء كتابه «الذخيرة» من الهجاء قائلاً: «ولما صنت كتابي هذا عن شين الهجاء، وأكبرته أن يكون ميداناً للسفهاء، أجريت ههنا طرفاً من ملح التعريض...» (xxv)

وتردد صدى هذا القرار، أثناء ترجمته لبعض من اشتهروا بالهجاء، ففي ترجمته للسميسر نجده يقول: «وله مذهب استعرج فيه مجهود شعره من القدح في أهل عصره، صنت الكتاب عن ذكره» (xxvi) ونفس الشيء في تعريفه بولادة بنت المستكفي بالله، يقول: «وكانت - زعموا - تعرض أبياتاً من الشعر، وقد قرأت أشعاراً منه في بعض التعالق أضريت عن ذكره، وطويته بأسره، لأن أكثره هجاء، وليس له عندي إعادة ولا إبداء، ولا من كتابي أرض ولا سماء» (xxvii).

إن هذا الموقف المتصلب من الهجاء له عند ابن بسام ما يبرره، إذ إن

كثيره لا يخرج عن دائرة القدح في الأعراض، وهتك الحرمات، والتطاول على الناس والسخرية منهم والانتقاص عن أقدارهم، وهذا ما لا تسمح به منطلقات ابن بسام الدينية والأخلاقية، فهو يرى أنه لو تناول هذا الغرض الشعري في كتابه لكان ذلك مجازاة منه لأهله، وتحفيزاً لهم على مواصلة الجموح، لذا نجده يعلق أثناء حديثه عن هجاء ابن عمار للمعتد بن عباد وآله، قائلاً «ويعد أن أضريت عنه رغبة بكتابي عن الشئين، وبنفسي أن أكون أحد الهاجين، فقد قالوا إن الرواية أحد الشاتمين»^(xxviii)

ويبدو أن بسام متأثراً بالمعطى الديني، إذ إن هناك في نصوص القرآن ما يحرم القذف والسخرية والقتابز بالألقاب، وفي الحديث بعض النصوص تنهي عن الهجاء المقذع وروايته

يقول النبي ﷺ من روى في الإسلام شعراً مقذعاً فهو أحد الشاتمين.

ومن هذا المنطلق قسم الهجاء إلى قسمين فيقول «والهجاء ينقسم إلى قسمين: قسم يسموه هجو الأشراف وهو ما لم يبلغ أن يكون سباً مقلعاً... إنما هو توبيخ وتعبير وتقديم وتأخير»^(xxix) والقسم الثاني وهو السباب الذي أحدثه جرير وطبقته وهو الذي صنأ هذا المجموع عنه وأعفيناه أن يكون فيه شيء منه، فإن أبا منصور الثعالبي كتب منه في يتيمة ما شأنه وسمه، وبقي عليه إسمه»^(xxx).

ومن خلال الأمثلة التي أثارت استحسان ابن بسام، يتبين لنا بوضوح أنه، أولاً: يميل إلى الهجاء الذي يتنزه عن ذكر الأسماء والتشهير بأصحابها، ويحبذ التعريض والتلميح.

وثانياً: يريد للهجاء أن يكون بالصفات الأخلاقية لا الخلقية، وخلاصة القول فإن قبول الهجاء مرتبط بأن لا يُطعن المهجو في ذاته، وفي عرضه وأن

فالمنطق الإصلاحى لدى ابن بسام، يدفعه إلى إبعاد المبدعين، عن حماة العصبية المقيتة، ويطلب منهم أن يقوموا بدورهم بكل صدق وأمانة، فهو عندما يتناول المديح نالقه حريصاً على تأطيره وفق نظريته الدينية الأخلاقية. ولعل كلمته التي نوردنا الآن هي أوضح دليل على ذلك فبعدما أورد أبياتاً لأبي بكر الداني مدح فيها تضحيات ممنوحه، يقول فيها:

يعقب عليها قائلاً: «وهذا ممنوع **عرو**»، وشاهد زور، وملك معتف سائل، وخديعة طالب نائل، وهيهات بل حلت العاقرة بعد جماعتهم، حين أيقن النصارى بضعف المن، وقويت أطماعهم بامتتاع المدن. اضطربت من كل جهة نارهم، ورويت من نعاء المسلمين (استنهم وشفارهم)،^(xxx)

وإذا كان موقعه من الهجاء تحكمه اعتبارات دينية كما رأينا، فكذلك بالنسبة للمدح، فلا شك أن تأكيداً على التزام الصدق في المدح، كان جريئاً على ما أقره عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - بخصوص زهير بن أبي سلمى

حينما وصفه بأنه أشعر الشعراء، وسبب ذلك في رأيه هو كونه: «لا يعاضل في الكلام ولا يتبع حوشيه ولا يمدح الرجل إلا بما فيه» وكما هو معلوم فهذه الرؤية ذات امتدادات إسلامية، سواء ما تعلق منها بجانب الشكل أو المضمون.

كما وقف ابن بسام موقفاً أخلاقياً من غرض يثير الريبة الدينية، وعادة ما يكون ميداناً لكثير من المزالق، كالجهر بالفواحش، والإقرار بالمعاصي، وإثارة قوى الشهوة والشر في الإنسان، ألا وهو الغزل.

وكما فعل مع الهجاء، فقد استحسّن من الغزل العفيف واستهجن منه الفاحش البذيء الذي يصرح فيه بلحظات السقوط والاستسلام.

وكعادته أورد أمثلة يمين من خلالها النماذج التي لابد أن تحقّد والعكس.

ومن الأولى قول أبي بكر بن داود القباسي^(xxxii).

أنزّه في روض الحساسن مقلّتي	وأمنع نفسي أن تنال الحرما
وأحمل من ثقل الهوى ما لو أنه	يصب على الصخر الأصم تهدياً
وينظر طرفي من غير مترجم خاطري	فلولا اختلاسي ربه لتكلّما
رايت الهوى دعوى من الناس كلهم	فلمست أرى حياً صحيحاً مسلماً

أما نقيضه - أعني الغزل الفاحش - فد اختار مقطوعة لعبد الجليل بن وهبون يقول فيها^(xxxiii):

تمرّض لي ليسقط في حبالي	سقوط تعمد شبه اتفاق
ويات على المدامة لي نديما	وبين جفونه للفنّج ساق
إلى أن مال من سنة الحميا	وقام الليل معدود الرواق
وحل معاقد الهميان عنه	بسيط كان يعقدها رفاق
وحار على كرامته بساطا	وافقت بيننا ساق بساق

وهكذا تبقى الرؤية الأخلاقية واضحة جداً في أحكام ابن بسام وممارسته النقدية، فلم يتغافل عن تأكيد الوظيفة الإصلاحية للأدب كلما سمحت المناسبة بذلك (xxxiv).

خلاصة القول:

بعد هذه الإطلالة المركزة على جانب من المنجزات النقدية عند العرب واليونان، أمكننا تأكيد انشغال بعض الشخصيات في التراثين، بالشعر في علاقته بالأخلاق، إذ نجدها دائمة المطالبة بربط الجمالي بالأخلاقي والفني بالنفعي.

وبهنا في ختام هذا البحث الإشارة إلى أن الفكرة الأخلاقية عند اليونان والعرب واحدة، إلا أن خلفياتها مختلفة، فعند اليونان مطلقاتها فلسفية، في حين نجدها عند العرب دينية، ترتكز على نصوص قرآنية وحديثية، ظهرت أول ما ظهرت عقب مجيئ الإسلام مباشرة، وقد تولى الرسول ﷺ وبعض صحابته إرساء قواعد هذه الرؤية، ثم وجدت بعد ذلك بصورة ما في كافة عصور الأدب اللاحقة إلى وقتنا الحاضر.

ويقودنا هذا المعطى إلى تأكيد حقيقة يؤكد هذا البحث صدقيتها بدون أدنى شك، وهي أن الانسجام هو الذي يميز الديني والعقلي، فما هو مقبول عقلياً مقبول دينياً، وطروحات المنطق والفلسفة العقلية عادة ما تتقارب وتتداخل مع التعاليم الدينية.

أما عن البديل الذي أثمرت إليه في مقدمة البحث، فإن استقراء الواقع ومقارنته بواقع اليونانيين في القرن الخامس قبل الميلاد، وواقع المسلمين في الأندلس في القرن الخامس الهجري والقرون التي بعدها إلى غاية سقوطها،

يحيلنا إلى أن مشكلتنا الرئيسية مشكلة أخلاقية، ولا مفاصل من تبني طروحات هؤلاء النقاد فيما يتعلق بالشأن الأدبي وتطويرها وفق ما تسنى لنا من معارف العصر ومنجزاته العلمية

الهوامش

(١) جابر عصفور، قراءة التراث النقدي، دار سعاد الصباح، الكويت، ط ١، ١٩٩٢، ص ٢٥

(*) قامت فلسفة الفن لأجل الفن إطراح المعايير الخارجية للشعر، وبناء على ذلك أصبح «الفن» نهاية من غير غاية. كما يقول كانط ويخلص الدكتور مرادلي موقفه تجاه هذه الفلسفة قائلاً «ليست طبيعة الشعر في كونه جرداً أو صورة من العالم الحقيقي إنما هي كونه علماً قائماً بذاته كاملاً ومستقلاً ولكي تمتلك الشعر تماماً متحتم عليك أن تدخل هذا العالم وتراعي قوانينه، وتتجاهل إبان ذلك كل ما حصلت في العالم الحقيقي الآخر، من معتقدات وغايات وظروف خاصة انظر/١ وتشاردي مادي النقذ الأدبي، ص ١٢٥

وفي نفس السياق رأى الدكتور محمد مندور أن «الفن للفن يلعب في الحياة النفسية دوراً هاماً، إذ يفتح القلوب والعقول لجمال الطبيعة ويردد أطمئنان الفرد إليها، وسكونه إلى رحابها، وهو بمثابة وأحات تلقاها في وعاء الحياة على طول شوطها المضي، ومن البين أن من وظائف الأدب أن يسلينا - ولو إلى حين - حائناً من همومنا، ويصرفنا عن قسطن من الأسماء والفن للفن فلا يؤدي هذه الوظيفة فحسب، بل يؤديها مع تغذية حاسة الجمال التي تنهض في حياتنا بدور أهد أثرها مما توهم الملاحظة السطحية انظر/ في الأدب والنقد، ص ١٤١

(**) سنتوقف عند بعض ممثلي هذه النظرة خلال هذا البحث

(١) جابر عصفور، مفهوم الشعر، مطبوعات مرج، ط ٤، ١٩٩٠، ص ٨١

(***) فقد رأى كانط أن الجميل رمز للخير الأخلاقي، وإننا كثيراً ما نصف الأشياء الجميلة في الطبيعة، أو في الفن بصفات يبدو أنها تقوم على تصور الحكم الأخلاقي، كأن نصف الألوان بلونها بريئة أو متواضعة أو رقيقة، وهذه لأنها تثير فينا من المشاعر ما يتشابه مع أحوال النفس التي تثيرها الأحكام الأخلاقية انظر/ كتاب نقد العقل العملي، ص ٢٥٠ وفي معرض دفاع «شلي» عن الشعر، نجده يؤكد أن الخيال أعظم وسيلة للخير الأخلاقي،

وأن الشعر يساعد بتلقيه المنصب على العزل والأسباب. وعبر تدريب الخيال عن كشف الطبيعة الإنسانية المشتركة التي توجد في كل إنسان انظر/ ديفيد ديتش. مناهج النقد الأدبي، ص 175، أما ليو تولستوي فقد ذهب إلى القول بأن الفن يفيد عظيمًا ورائدًا، كلما اطلع بعكس الإحساس الديني للعصر، وقد حذر من الاتساق مع المعيار الجمال، لأن سوف يبعثنا شيئاً فشيئاً عن الخير انظر/ كتابه «ما الفن» ص 125، 253، 262

(ii) Dewey, J/ Experience and nature. Chicago. 1925. p 355, 392.

(iv) غزاد زكريا آراء نقدية في مشكلات الفن والثقافة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1975، ص 52.

7) Plato' The reublic, in (Republic and other works). p 60.

(vi) أرسطو، فن الشعر، ترجمة وتحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي، دار الثقافة، بيروت، لبنان، ص

(vii) المصدر السابق، ص 18

(viii) السابق، ص 16

(ix) السابق، ص 17.

(x) السابق، ص

(xi) أرسطو، فن الشعر، ص 35-36.

(xii) نفسه.

(xiii) السابق، ص 39.

(xiv) جابر عصفور، مفهوم الشعر، ص 262-263.

(xv) غسان إسماعيل عبدالحق الأملح في النقد العربي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط 1، 1999، ص 65-66

(xvi) توفيق الطويل، فلسفة الأخلاق شأنها وتطورها، دار النهضة العربية، القاهرة، ط 4، 1989، ص 47-49

(xvii) انرجع نفسه، ص 49-50

*** «على الشعراء أن يختاروا بين قول الأشعار التهنيئية والتعليمية التي يمكن أن تفيد في تربية النثر، أو الرحيل عن مجتمع المدينة الفاضلة، ديفيد ديتش/ مناهج النقد الأدبي، ص 28 إلى 41.

- (xviii) مختصر صحيح مسلم، تحقيق محمد الألباني، الكويت، 1979، ص 157
- (xix) صحيح البخاري، القاهرة، 1958، ص 90
- (xx) ابن حزم الرسائل، د. د. إحسان عباس، المؤسسة الوطنية للدراسات والنشر، بيروت، ط 1، 1981، ج 3، ص 163
- (xxi) السابق، ج 4، ص 67-68
- (xxii) نفسه، ص 68
- (xxiii) محمد رسولان الداية تاريخ النقد الألفي في الأندلس، مؤسسة الرسالة، ط 2، 1981، ص 312
- (xxiv) نفسه، ص 312-313
- (xxv) ابن بسلام، النخبة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق الدكتور إحسان عباس، أدار العربية للكتاب، ليبيا، تونس، ق 1/ م 1، ص 544
- (xxvi) النخبة، 2/1، ص 883
- (xxvii) السابق، 1/1، ص 432
- (xxviii) السابق، 1/2، ص 414-415
- (xxix) السابق، 1/1، ص 544
- (xxx) السابق، 1/1، ص 446
- (xxxi) النخبة، 2/3، ص 606
- (xxxi) السابق، 1/2، ص 144
- (xxiv) للتوسع، يرجى الرجوع إلى رسالة ماجستير الباحث. الاتجاه الأخلاقي في النقد العربي القديم - حتى القرن السابع الهجري - مخطوط بجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة - الجزائر



التراث الإسلامي وأصول العلوم

محمد خضر عريف (*)

يفكر الكثير من الجاحدين ما كان لعلماء التراث المسلمين من جهود في وضع أصول العلوم الإنسانية بكافة أنواعها ومحالاتها، من فلسفية ونظرية وتطبيقية، ويذهب بعض هؤلاء الجاحدين مذهباً أبعد من ذلك حين يفكرون ربط العلوم الحديثة بأصول تراثية زاعمين أن (المجال الفكري) في القرن العشرين أو الحادي والعشرين لا يمكن سحبه على علوم قديمة تعود إلى آلاف السنين أو مئاتها.

والواقع أن مزية كنتك لابد من أن نتصدى لها عن طريق علماء العصر المسلمين المتخصصين في الحقول المختلفة، وأزعم أن كل عالم أو متخصص يكون بصدد إصدار كتاب جديد أو إجراء بحث علمي مبتكر، يمكن له أن يكلف نفسه بعض العناء ويقصد كتب التراث الإسلامي الزاخرة سواء كانت مطبوعة أو مخطوطة، وهي كثيرة للغاية، كما أنها متوفرة في المكتبات العامة والجامعية والمتخصصة في أصقاع العالم الإسلامي عامة والعربي خاصة.

(*) باحث سعودي.

وبالبحث في هذه الخزائن، يمكن لأي باحث مهما كان تخصصه أن يجد بعض الحديث عن مجال بحثه في كتب التراث، أو يمكن له على أقل تقدير أن يذكر ما جاء به علماء التراث في الحقل العام الذي يبحث فيه والمدى الذي وصل إليه ذلك العلم من نتاج السلف. وإنني على يقين بأن كل باحث قد يجد شيئاً ما يعتد به، كما أن ذلك يعطي لبحث قيمة علمية وتاريخية مميزة.

ولحث الباحثين على مثل تلك الخطوات، فإنه ينبغي على الجهات العلمية المختلفة في العالم الإسلامي تبني مشروع علمي يلزم الباحثين بالعودة إلى الكتب التراثية في الفصل الخاص «بالدراسات السابقة» وهو ما يسمى: Review of the Literature، كما يمكن للمقومين العلميين أن يجعلوا من ذلك معياراً من معايير التقويم وإجازة البحوث، بدل أن يتحروا فقط تتبع الباحثين لأخر إنتاج الغربيين، ويقوموا بالبحوث استناداً إلى مدى حداثة المراجع التي عاد إليها الباحث والواقع أن الاهتمام بكتب التراث جزء من معايير كثيرة ينبغي الأخذ بها لتنشيط البحث العلمي الجاد في العالم الإسلامي الذي بات محتاجاً إلى إعادة النظر في كثير من قطاعاته

ونضرب للقارئ الكريم مثلاً لعلم واحد من العلوم الغربية الحديثة التي كان للمسلمين السبق في التوصل إلى معظم كشوفها قبل أن يتوصل إليها الغربيون بألف عام.

فقد سبق علماء السلف العرب المسلمون علماء الغرب من الغربيين إلى الكثير من الكشوف التي لم تظهر إلا في العصر الحديث وفي القرن العشرين بالتحديد، وفيما يلي أمثلة محددة لبعض ما سبق إليه هؤلاء العلماء الأفاضل:

إن كان المستشرقون لم يعرفوا العلاقة بين اللغات السامية إلا منذ القرن الثامن عشر الميلادي فإن العرب من قدامى اللغويين قد أدركوا هذه العلاقة منذ فجر التأليف بالعربية، فقد فطن الخليل بن أحمد الفراهيدي المتوفى سنة 175هـ

إلى العلاقة بين الكنعانية والعربية فقال: «وكنعان بن سام بن نوح ينسب إليه الكنعانيون وكانوا يتكلمون بلغة تضارع العربية» كما عرف أبو عبيد القاسم بن سلام المتوفى سنة 224هـ اللغة السريانية من أداة التعريف فيها وهي الفتحة الطويلة في أواخر كلماتها، كما أدرك ابن حزم الأندلسي المتوفى سنة 456هـ علاقة القريب بين العربية والعبرية والسريانية فقال: «من تدبر العربية والعبرانية والسريانية أيقن أن اختلافها إنما هو من تبدل ألفاظ الناس على طول الأزمان واختلاف البلدان ومجاورة الأمم وأنها لغة واحدة في الأصل»

ويقول الإمام السمعاني المتوفى سنة 581هـ: «كثيراً ما يقع الاتفاق بين السرياني والعربي أو ما يقاربه في اللفظ»

وما يعرفه علماء الأصوات في الوقت الحاضر أن الفرق بين الحركات القصيرة والطويلة في اللغة هو فرق في الكمية لا في الكيفية بمعنى أن وضع اللسان في كليهما واحد ولكن الزمن يقصر ويطول في كل حدث فإذا قصر كان الصوت قصيراً وإذا طال كان الصوت طويلاً، وكانت هذه العلاقة بين الحركات الطويلة والقصيرة معروفة عند قدماء اللغويين العرب يقول الخوارزمي المتوفى سنة 387هـ: «الواو المحدودة اللينة ضمة مشبعة والياء المحدودة اللينة كسرة مشبعة والألف الممدودة فتحة مشبعة».

ونذكر ذلك أيضاً ابن جني المتوفى سنة 392هـ فقال: «اعلم أن الحركات أبعاض حروف المد واللين وهي الألف والواو والياء، فكما أن هذه الحروف ثلاثة فكذلك الحركات ثلاث وهي الفتحة والكسرة والضمة، فالفتحة بعض الألف والكسرة بعض الياء والضمة بعض الواو» وفي الدراسات التركيبية ونظام الجملة نجد أن مبادئ المدارس اللسانية الحديثة وصفت الواقع اللغوي من خلال السماع عن أصحاب اللغة أنفسهم، ولم يكن هذا المبدأ غائباً عن نحاة العربية، فالسماع أصل من أصول الاحتجاج اللغوي عن النحاة، ومن ذلك أن الكسائي

حين لقي الخليل بن أحمد وجلس في حلقته قال للخليل: «من أين أخذت عملك هذا؟» فقال: «من بوادي الحجاز ونجد وتهامة» فخرج الكسائي إلى البادية وأخذ يسائل البدو عن لغتهم ويكتب عنهم ما يروونه».

ومن مبادئ النحو التحويلي المعاصر التفريق بين البنية العميقة والبنية السطحية، وقد عبر عنه علماء العربية القدامى بـ «الفرع والأصل» أو «ظاهر اللفظ والمراد منه»، وفي تعامل اللغويين العرب مع قوله تعالى ﴿وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَ﴾ أدركوا المراد من التركيب الظاهر للآية، فقال الزجاج: قوله عز وجل ﴿وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَ﴾ الرفع لا غير ورفع بانضمامه (التهنأ ثلاثة). ويقول القرطبي: «ولا تقولوا ثلاثة» معناها عند الزجاج ولا تقولوا الهنأ ثلاثة».

ويقول أبو علي الفارسي، «التقدير هو (ثالث ثلاثة) فحذف المبتدأ والمضاف»، أما قوله تعالى ﴿انتهوا خيراً لكم﴾ فيقلب فيه النهاة العرب أوجه النظر المختلفة ليستخرجوا منه التركيب المفسود فيقول المبرد: «قول الله تعالى: ﴿انتهوا خيراً لكم﴾ زعم الخليل أنه لما قال (انتهوا) علم أنه يدفعهم عن أمر ويغريهم بأمر يزجرهم عن خلافه فكان التقدير (انتهوا خيراً لكم) وقد قال قوم إنما هو على قوله (يكن خيراً لكم) وهذا خطأ لتقدير العربية: لأنه يضمم الجواب ولا دليل عليه».

وفكرة التوليد وإنتاج عدد غير متناه من الجمل بناء على القواعد الراسخة في ذهن الجماعة المتكلمة بلغة ما هي فكرة فطن إليها اللغويون العرب القدامى، يقول عبد القاهر الجرجاني صاحب نظرية النظم المعروفة، «وإذا عرفت أن مدار أثر النظم على معاني النحو وعلى الوجوه والفروق التي من شأنها أن تكون فيه فاعلم أن الفروق والوجوه كثيرة ليس لها غاية تقف عندها ونهاية لا تجد لها ازديداً بعدها، ثم اعلم أن ليست المزية بواجبة لها في أنفسهم ومن حيث هي على الإطلاق ولكن تؤمن بسبب المعاني والأغراض التي يوضع لها الكلام ثم يحسب موقع بعضها من بعض واستعمال بعضها مع بعض».

وسوى كل ما تقدم فإن كتب النحو العربي تمتلئ بقضايا تركيب الجملة والتقديم والتأخير وكل ذلك يذكر بما يعرفه التحويليون باسم الجمل النواة⁽¹⁾.

وفيما يلي استعراض لأهم سمات التراث اللغوي العربي.

1 - سادت في التراث اللغوي العربي العناية بالجانب العقلي أو السماعي للمادة اللغوية وحفل في الوقت نفسه بالاهتمام بالجانب العقلي وقد أثرت القراءات القرآنية ومنهجها في الجانب العقلي في حين انطلق الطابع العقلي في مجال الأصول والكلام.

2 - اعتمد علماء العربية في وضع القواعد اللغوية على مصادر تمثل الأصول اللغوية ولذلك كثرت رحلاتهم إلى موطن هذه الأصالة، وكانوا بذلك رواداً فيما عرف مؤخراً بالدراسة الحقلية في علم اللغة كما وضع علماء العربية قواعدهما اعتماداً على الملاحظة والاستقراء ووجهاً عناية خاصة باللغة المنطوقة علاوة على أنهم أعطوا اعتباراً كبيراً لقبول الناطقين باللغة للاستخدام اللغوي المعين ولذلك اقتربوا كثيراً من علم اللغة الحديث ونظريات تشومسكي خاصة في هذا الجانب.

3 - تمثلت مظاهر الجانب العقلي الذي عول على علماء العربية في التحليل والتأويل والتحليل بالقياس اللغوي الذي يمكن من استنباط القواعد اللغوية، وكان التأويل يتعدى الوصف المجرد إلى ضرورة تفسير المادة اللغوية، أما التعليل فبدأ مبدياً في التراث العربي على شكل تعليل اجتهادي قائم على الموازنات والنظر في التشابهات وليس أسيراً لمعطيات المنطق الأرسطي فحسب.

(1) عبدالنواب رمضان، التراث وجذور الألفبتي، بحث مخطوط مقدم لمؤتمر النقد الثاني، جامعة اليرموك - إربد - الأردن 1988م

4 - اختلف علماء العربية في قضية العناية بالشكل اللغوي والمعنى في تحليل الأبنية اللغوية، فاهتم بعضهم بالشكل وبعضهم بالمعنى، وارتأى فريق ثالث الجمع بين الاثنين ولا يختلف ذلك كثيراً عن تعدد الاتجاهات في الدراسات الألسنية الحديثة على هذا النحو.

5 - تفوق نظرية النظم عند علماء العربية فيما وصلت إليه كثيراً من المفاهيم الألسنية الحديثة فقد اعتبرت هذه النظرية اللغة نظاماً يجسد المعاني الكامنة في النفس الإنسانية وتربطها بالأبنية الظاهرة التي تبدو فيها وفق نمط تربيتي معين يحظى بقبول المتحدثين باللغة.

6 - إن ما نسب وينسب إلى التراث العربي من قصر في تحليل الأبنية اللغوية انطلاقاً من التفسير والتأويل أو التحليل يرجع إلى بعض الباحثين العرب في إصدار الأحكام عليه بفعل التأثير ببعض مناهج الألسنية التي عدل عنها الآن في بياناتها

7 - إن مناهج علماء التراث العربي الإسلامي حفلت بكثير من الإيجابيات التي أصبحت ركائز في الدرس الألسني الحديث وبذلك كان لهؤلاء العلماء فضل سبق الريادة في وضع أسس هذه المفاهيم الألسنية المتقدمة.



عنف الخطاب الشعري

دراسة في الفكر اللساني العربي القديم

يحيى بن الوليد(*)

ليس من شك في أن هناك اتجاهات ونظريات ومناهج مختلفة سعت إلى تقريب «ضوابط» اشتغال الخطابات الإنشائية، وبهما هنا أن نشدد على المعنى الأركيولوجي لمفهوم «الخطاب» وعلى نحو ما صاعه الفيلسوف الفرنسي ميشال فوكو (1926-1984) في كتابه «حجريات المعرفة» الذي أورد فيه مكانة هامة لهذا المفهوم، وكل ذلك في المنظور الكاشف عن استحالة الفصل بين المعرفة والخطاب أجل لا يهمنا أن نعرض، في هذا التقديم، لتشعبات هذا التصور وخصوصاً في منظور ما راح يعرف - في الدراسات النقدية والأدبية العالمية - ومنذ منتصف الثمانينات - بـ «التاريخانية الجديدة» غير أن ما سلف لا يمنع من القول بأن الخطاب عند فوكو يتحدد على أساس من مفهوم «الإبستيمي» ومفهوم ثان يلازمه هو مفهوم «القطيعة»، ومن ثم فإن ما يمكن أن يقال في مرحلة تاريخية/ ثقافية هو ما لا يمكن قوله في مرحلة تالية: لكن دون أن نتغافل عن «المدة الزمنية الطويلة» التي يقتضيها مفهوم المرحلة بدوره، وبكلام آخر: كل عصر له «إبستيمته» المخصوصة التي تجد أكثر من تنويع لها وعلى أكثر من صعيد أو

(*) ناقد مغربي

نوع معرفي، خصوصاً وأن «الإبستيمي» «عنصر خفي ولا شعوري». وما يتصور ميشال فوكو، وبالاستناد إلى الفيلسوف الألماني نيتشه، وفي المنظور الذي يفضي إلى تداخل اللغة والحقيقة والقوة، أن الخطاب «عنف ممارسه على الأشياء». غير أن هذا العنف ليس «مطلقاً»، طالما أن هناك «فعاليات» تنظمه وه «قواعد» تضبطه. فالخطاب، إذن، ليس «نصاً عاماً» أو «بحراً هائلاً من الدلالات»، وهذا ما جعل فوكو يهتم بـ «البعد التاريخي» من «التغير الخطابي». والتاريخ بدوره يصبح «امتداداً متقطعاً» من «الممارسات الخطابية»، ثم إن كل ممارسة هي مجموعة من القواعد والإجراءات تتجاوز الوعي الفردي لتشكل مجالات المعرفة⁽¹⁾ وفي ضوء ما سلف يبدو جلياً أن مفهوم الخطاب كاشف عن تداخل اللغة والفكر والتاريخ. ولذلك لا يبدو غريباً أن يصير المجتمع ذاته «مجالاً للخطاب».

وأول ما يلتفت انتباهنا، في نطاق ما اسميناه بـ «عنف الخطاب الشعري في الفكر اللساني العربي القديم»، هو «اللغة» هذه «اللغة» التي صنعها الإنسان، خير أنه سرعان ما تعالى عليه واللغة، هنا، ليست «مظهراً نحوياً» فقط، وإنما هي «تصور» للإنسان والعالم كذلك. وهذان الطرفان لا يمكن الفصل بينهما، إنهما مندغمان ومتفاعلان لا متساوقان أو متوازيان. وينهض الخطاب الشعري، ضمن هذه المعادلة، وهذا قانونه، على أساس من التراوح بين الانجذاب إلى «العنصر الموسيقي» و«مراعاة القواعد النحوية». غير أن هذا التراوح لا يفضي، وفي أحيان كثيرة، إلى أي نوع «التوافق» بين المظهرين السابقين، إذ - وبلغة القدماء - «ستنخرق» القواعد... ويطرا - بالتالي - تغير على للبنية النحوية أو الصرفية للخطاب الشعري. وقد شكل هذا الخرق «ظاهرة محورية» في الفكر اللساني العربي القديم، ودون أن نتغافل عن العلاقة التي كانت تصل النص و«على أساس من مفهوم «الإبستيمي» سالف الذكر بباقي الأنماط المعرفية الأخرى ولاسيما «علم الكلام» كما سنلاحظ المشكلة لـ «الوحدة السياقية الكبرى» للتراث

أو «الثقافة العربية الكلاسيكية» بشكل عام. وقد استرعت ظاهرة «الخرق» انتباه العديد من النحاة، وعبروا عنها بتسميات عديدة مثل «الشذوذ» و«العدل» و«الانحراف» و«الترخيص» و«السعة» و«الضرورة».. إلخ. وكما درسوها بالاستناد إلى «أدوات» أو «مفاهيم» عديدة مثل «القياس» و«السماع» و«الاستقراء».. إلخ وكل ذلك في منظور أرحب قوامه «الاختلاف» الذي كانت تدعّمه التوجهات الفكرية المختلفة للنحاة في سياق توجهات الثقافة العربية الكلاسيكية ككل

وقد أفردت الشعرية والأسلوبية وغيرها من الاتجاهات الحديثة التي افادت - وبتفاوت - من اللسانيات مكانة هامة لهذه الظاهرة، ومن الطبيعي أن يتم تناولها بالاستناد إلى مداخل مختلفة وتسميات متعددة. وفي هذا الإطار يتصورها بول اليري «تحاوذاً» وشارل بالي «خطأً»، وليو سبيتزر «انحرافاً»، وتيري «كسراً»، وحين كوهن «انتهاكاً»، ورولان بارت «فضيحة»، ونودوروف «شذوذاً»، وأراجون «جنوباً» وجميع هذه الكلمات «ذات إحياءات أخلاقية موسومة» كما يلاحظ النقاد العربي صلاح فضل، ولذلك فإن كلمة «الانزياح» - التي لجأ إليها الباحثون - «ذات إحياء مكاني واضح»، إضافة على أنها تمكن من تفادي «الإحياء الأخلاقي» المقصود والمستثمر في كلمة «انحراف»⁽²⁾ وهو ذات الإحياء الذي لا يغيب عن التسميات العربية القديمة (وقد عرضنا لها من قبل) والمنظمة في سياق ثقافي محكوم بإبستمياته المخصوصة.

ولا يبدو غريباً أن يختلف النحاة، في تعاملهم مع اللغة الشعرية، عن النقاد ومؤرخي الأدب، لأن ما يستهدفونه لا يتجاوز إثبات صحة القواعد أو عدم صحتها واعتماداً على تصور ينأى - وفي الغالب الأعم - عن سياق القصيدة ونفسية قائلها وقد التجأ النحاة إلى لغة الشعر نتيجة عوامل ستعرض لها في حينها، ومن هذه الناحية تعد قضية «عنف الخطاب الشعري» من القضايا اللافتة لصلتها الوطيدة بالقواعد النحوية أو «سلامة اللغة». وقد اختلف هؤلاء النحاة في

تفهم هذا «العنف» وفي رصد المستندات التي تسنده. وبهمناء، هنا، أن نعرض لـ «تصورات» مدرسة البصرة و«مواقف» نحاتها من هذه الظاهرة وثمة مبررات كثيرة تدعم التشديد على هذه المدرسة يمكن تلخيصها في «السلطة الإبيستيمولوجية» التي مارستها، ولاتزال، هذه المدرسة داخل النحو العربي غير أن هذه السلطة لا ينبغي لها أن تجعلنا نتغافل عن المدارس الأخرى المتزامنة لمدرسة البصرة أو اللاحقة لها وعلى الأخص المدرسة الكوفية في علميها الكسائي والفراء، ثم المدرسة البغدادية على نحو ما مثلتها الأفكار المركزية لأبي علي الفارسي وتلميذه ابن جني الذي لازمه أربعين سنة.

وترجع الإرهاصات الأولى للنشاط اللغوي إلى القرن الهجري الأول. وعلى الرغم مما حملته هذه البداية من أفكار ومناقشات حول اللغة فإنها لم تتجاوز ما أطلق عليه الدارسون بـ «فترة الملاحظات العامة»، غير أن هذه الفترة كانت حافزاً وممهداً لنشاط لغوي أوسع سيشهده القرن الثاني وسيستمر إلى حدود القرن الرابع الهجري ونعد هذه الفترة، وبحق، ومن وجهة نظر اللسانيات المعاصرة، «فترة القوايين الصارمة» لأن النشاط اللغوي الذي سجلي القرن الرابع الهجري سيصير مجرد «مراجعة» لما وضعه الأسلاف وتصنيفهم حسب المدارس النحوية التي كانوا يصدرون عنها كما يقول محمد عيد⁽³⁾ وفي الحق فالمسألة لا تقتصر على النحو فقط وإنما تتجاوزه إلى سائر الأنماط الأخرى؛ وهذه ملاحظة تبدو مركزية في نطاق ما نعتة المفكر المغربي محمد عابد الجابري بـ «تكوين العقل العربي».

إجمالاً لقد قيل الشيء الكثير عن الغاية من وضع قواعد اللغة العربية، والشيء ذاته يقال عن العوامل التي تحكمت في العملية وفي هذا الصدد تداخلت عوامل عديدة منها ما هو ديني ويتمثل في الحفاظ على «سلامة اللغة العربية» التي هي لغة «القرآن الكريم» و«كتاب العربية الأكبر»، موازنة مع العامل السياسي/ القومي المتمثل في «الاتصال» بالثقافات الأخرى التي شكلت - من

بعض الوجوه - «تهديداً» للثقافة العربية وقتذاك والتساؤل الذي يفرض ذاته هنا أكثر، هو ما صاغه محمد عابد الجابري على التالي: «إذا كان المقصود من جمع اللغة وتبسيطها هو حماية القرآن من اللحن فلماذا لم يعتمد اللغويون القرآن نفسه أساساً وحيداً لعلمهم، مع أنه باعتراف الجميع أفصح وأبين»⁽⁴⁾. فالملاحظة التي تفرض ذاتها، هنا، هي تشديد النحاة على اللغة الشعرية في استنباط الأقيسة والكليات، مما يطرح - ومن جديد - مستوى العلاقة التي تصل ما بين النحو والشعر في مثل هذا السياق ومن هذه الناحية يجيب الأشموني بأن النحو «ما هو إلا أحكام مستنبطة من استقراء كلام العرب» ويعني بـ «كلام العرب»، في أغلبه، الشعر دون سواه وإذا ما حاولنا أن نتقصى أسباب أولوية الشعر، ضمن مصادر الاستشهاد، وجدناها متمثلة في حفظ الشعر وسعة تداوله، ثم إن الرواة من الذين ذهبوا إلى البوادي وحدوا أن معظم ما تحفظه هذه القبائل من تراثها كان من الشعر لا من البثر ولا تشرح هذه العوامل مجتمعة أهمية الشعر فقط بل وتشير إلى أن قواعده تمثل قواعد اللغة كلها في تصور محمد عيد⁽⁵⁾.

ورغم إحكام لغة القرآن وفصاحتها لم تكن تساق آياته في كتب النحو، وإن سيق فيهدف التوكيد أو التقرير لا الاستشهاد. وهو ما نلمسه في «كتاب» سيبويه الذي لم تزد الآيات الواردة فيه عن ثلاثمائة آية و«مقتضب» المبرد خلال القرن الثالث الهجري، وبعدهما ابن جني في «الخصائص» خلال القرن الرابع الهجري بل حتى الفراء الكوفي نلمس عنده أهل التقليد ويرجع محمد عيد هذه الظاهرة إلى ما أسماه بـ «التحرز الديني»، لأن طبيعة التفكير النحوي/ اللغوي تستلزم استخدام الذهن وتعدد الآراء وتضاريفها والنص القرآني لا يتحمل هذا، بل يستنكف منه⁽⁶⁾. غير أن مثل هذا الموقف لم يمنع النحاة من التأكيد على أن القرآن «سيد الحجج».

ويبقى الآن أن نسأل كيف تعامل النحاة مع «عنف الخطاب الشعري»؟

ويهمنا في البداية إسحق الحضرمي باعتباره حسب ابن سلام، «أول من بعج النحو ومد القياس وشرح العلل». وتعد مساجلاته (التاريخية) مع الفرزدق من الشواهد الدالة على الصراع الذي كان سائداً بين النخاة والشعراء. بين المعيار والاستعمال وفي هذا الإطار لما سمع الحضرمي الشاعر الفرزدق ينشد:

ومض زمان يا ابن مروان لم يدع من المال إلا مسحتاً أو مجلفاً

قال له: «على أي ترفع (مجلف)»، فرد عليه الفرزدق «على ما يسوءك وينوتك». ثم هجاه بقوله:

فلو كان عبدالله مولى هجوته ولكن عبدالله مولى موالينا

ويبدو أن الفرزدق نعد **هنا الخروج على القياس** إمعاناً في قوله: «موالياً» التي يجب أن تكون «مولى موال». وهي المقابل يتضح أن الحضرمي كان شديد الحرص على سلامة اللغة والقواعد النحوية، بل وكان يمثل سلطة المعيار التي ولدت عند الفرزدق عنف الخطاب وثمة ردود أخرى صابرة عن الفرزدق ذاته تمثل - ويقوة - عنف الخطاب، ومنها قوله: «نحن نقول وأنتم تخرجون» وعلي أن أقول وعليكم أن تحتجوا».

والشيء ذاته يقال عن تلميذ الحضرمي عمر بن عيسى الثقفي الذي امتد إلى العصر الجاهلي يخطئ الشعراء ويبين مخالفتهم للقياس. ومن ذلك تخطئته للنابغة في قوله:

فبت كائني ساورتني خنيلة من الرقش في أنيابها السم نافع

فقد جعل القافية مرفوعة وحققها أن تنصب على الحال (ناقعاً)، لأن المبتدأ قبلها تقدمه الخبر وهو الجار والمجرور وكثته ألفاهما لتقدمهما وجعل - بالتالي - ناقعاً خبراً.

ويختلف الخليل بن أحمد الفراهيدي، وهو الذي سيعمل على إرساء نحو البصرة عن الحضرمي وتلميذ هذا الأخير عمر بن عيسى الثقفي في تفهم اللغة الشعرية وفي هذا الصدد نجد له نصاً لافتاً يقول فيه: «الشعراء أمراء الكلام يصرفونه أنى شأؤو، وجائز لهم ما لا يجوز لغيرهم من إطلاق المعنى وتقييده». ويعتمد سيبويه لغة الشعر بكثرة، بل ويعدّها مصدراً للاستشهاد؛ وكما تكثر التعليقات في كتابه كثرة مفرطة وسواء للقواعد المطردة أو غير المطردة إنه يسير في نفس اتجاه استناذه الخليل حين يقول: «وليس شيء يضطرون إليه إلا وهم يحاولون به وجهاً». ولهذا يعلل ما يخرج على تلك القواعد وكانما لا يوجد أسلوب ولا توجد قاعدة دون علة وفي ضوء ما سلف لا يبدو غريباً أن يقول سيبويه: «يجوز في الشعر ما لا يجوز في الكلام». وأن يجيز «لم زيداً أضربه» وحذف لام التعليل من «جذتك أنك تريد المعروف». إلخ

أما المبرد فيمثل وجه التشدد والطنن في الأشعار التي لا تستجيب للمقاييس النحوية حتى وإن كانت قد وردت عند سيبويه وهو الذي استشهد على تسكين المضارع في الضرورة الشعرية بقول امرئ القيس

فاليوم أشرب غير مستحبٍ إثمًا من الله ولا وأغل

وقال: «ليست هذه الرواية صحيحة، وإنما روايته الصحيحة «فاليوم فاشرب»، ومن ثم يتوجب تسكين الفعل لأنه فعل الأمر.

ويمكن أن نضيف إلى لائحة هؤلاء النحاة موقف ابن جني، لأنه متميز بل ويفيد في ملامسة بعض جوانب غف الخاطب الشعري. هذا بالإضافة إلى أنه كان أكثر تفهماً لـ «شعرية العنول» وتطور اللغة الشعرية، وبغاه عن المتنبي دال على ذلك. والمتنبي أكبر شاعر في العربية انجذب إلى التصنع في التراكيب، وهذا ما جعل ابن يعيش يقول عنه «كان ميالاً كثيراً إلى مذهب الكوفيين» وتوضح بعض الأمثلة تشييعه لهم ومن ذلك فصله بين المضاف والمضاف إليه

بالمفعول، وهو ما كان البصريون لا يجيزون ذلك. يقول:

حملت إليك من ثنائي حديقة سقاها الحصى سقي الرياض السحائب
فالرياض مفعول به للسقي.

لقد دافع ابن جني عن المتنبي أمام خصومه وشرح ديوانه، وكانت بينهما علاقة مودة إذ تعرفا على بعضهما في بلاط سيف الدولة.

ويمكن أن نستنتج، من خلال النماذج السابقة التي استقينا أغلبها من كتاب شوقي ضيف «المدارس النحوية»، أن «سلطة المعيار» لم تقف عائقاً أمام دفع لغة الإبداع الشعري التي أفرزت ظاهرة العدول عن «الأصول» وسبب ذلك طبيعة للشعر إذ المعنى فيه هو الذي يفتضي القرينة وليست هي التي تقتضي المعنى كما يقول تمام حسان في دراسته «الأصول»⁽⁷⁾. ويصيف هذا الأخير «عندما يعجز النحاة على التوفيق بين الشعر والنحو يعترفون بالضرورة الشعرية والرخصة»⁽⁸⁾. غير أننا نجد بعض أصناف الضرورة التي لا يستدعيها الوزن ومن الأمثلة على ذلك قول الشاعر أبي النجم العجلي:

قد أصبحت أم الخيار تدعي عليّ ننبأ كله لم افعل

إذ «لا ضرورة في هذا لأن المنصوب بزنة المرفوع، فلو نصب «كله» لم ينكسر «الوزن» كما يقول الفيرواني في «ضرائر الشعر» وفي هذا الصدد يمكن استحضار عبارة ابن جني التي تتصور أن «العرب تلجأ إلى الضرورة في حالة السعة».

وقبل أن تنتقل إلى الشق الثاني من السؤال سالف الذكر لا بأس من أن نشير إلى أن العدول لا يقتصر على لغة الشعر بمفردها، وإنما يتجاوزها إلى النص القرآني أيضاً. ومن الشواهد على ذلك عطف المنصوب على المرفوع كما

في قوله تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ﴾ وحذف الرابط (الفاء) في قوله: ﴿إِنْ أَعْطَاهُمْ أَنْكُمْ لَشُرُكُونَ﴾. وقد عبر ابن مالك عن اشتراك الشعر والنثر في العدول بقوله:

وفي اضطرار وتناسب صرف ما يستحق حكم غير المنصرف

فالاضطرار يقع في الشعر والنثر.

ويبقى أن نسأل الآن: هل كان النحاة حقاً يتبنون عنف الخطاب وخصوصاً في المنظور الذي يفضي بهم إلى اعتبار هذا العنف مكوناً دينامياً للغة الشعرية؟

إن ابن جني - وعلى سبيل التمثيل - الذي كان يقول بأن الشاعر الذي يرتكب الضرورة وليس صعب اللغة كانت نظريته الأخيرة تنسجم مع العديد من آراء اللغويين إلى عنف الخطاب الشعري إذ «الضرورة قبيحة وبها تنخرق الأصول». لقد حصل للنحاة نوع من «التعثر» على مستوى التعامل مع اللغة الشعرية، ومصدر هذا التعثر هو عدم نظرهم إلى المبنى والمعنى متفاعلين، فقد انصرفوا إلى البحث في المبنى في معزل عن المعنى إلا ما اتفق منه مع المبنى وقد استمر هذا التقليد عند البلاغيين العرب، ويشرح محمد عابد الجابري هذه الفكرة قائلاً «والحق أن النقاد البلاغيين الأوائل منهم أو المتأخرين إنما استقوا مفاهيمهم من اللغويين الأوائل، وخاصة المنتهين إلى المدرسة البصرية التي «أدخلت اللغة بكاملها في قوالب عقلية منطقية» وجعلوا من تلك القوالب نماذج لا يجوز الخروج عنها»⁽⁹⁾. ويستثنى البعض، هنا، عبد القاهر الجرجاني (ت 471هـ/1078م) الذي ضم المبنى إلى المعنى («مشكلة اللفظ والمعنى») في «نظرية النظم» التي جعلته يرقى إلى مصاف الدراسات اللسانية المعاصرة والأسلوبية الحديثة، لكن من خارج دائرة «السبق المعرفي»⁽¹⁰⁾ التي تجعل من صاحب «أسرار البلاغة» «ياكبسون العرب» و«جون كوهن العرب» و«دي سوسير العرب»

وغير ذلك من «الاستعارات المعرفية» التي لاتزال تطبع «العودة» إلى التراث بل وتجعل من هذه الأخيرة «عودة معيارية» في نطاق «فوضى الإسقاطات» و«العلاقة الدرامية» مع التراث. ولعل هذا «الالتباس» بين ما هو معرفي وما هو إيديولوجي، ما حاولنا أن «نحلل» الميكانيزمات أو الإيوليات التي تحكمه.

فالنحاة لم ينظروا إلى خصوصية اللغة الفنية التي كان الشاعر العربي القديم يصدر عنها، مما فوت عليهم فرصة إدراك «قيمة الانزياح» التي تكمن فيما ترمز إليه هذه الأخيرة من صراع بين الإنسان واللغة⁽¹¹⁾. اللغة الشعرية بوصفها «انبساطاً للتكلم» (هايدجر) و«مسكناً» للإنسان (شوينهاور) و«محفزاً» و«منشطاً» للحياة (نيتشه). إلخ. والم يكن فريديناند دي سوسير يقول: «إن مشكلة أصل اللغة ليست سوى مشكلة التحولات» فاتحاً بذلك باباً أوسع للدراسات الأدبية والنقدية في **تأكيدها، وعلى** صعيد اللغة الشعرية والكتابة الأدبية، على «لانهاية السفر» (L'Infini Du Code) و«تحولات الجنس» (le Genre) دون أن نتعامل عن أن هذه التحولات تظل محكومة بـ «نسق» (Système) والفن. كما قال الناقد الفرنسي الشهير رولان بارت، لا يعرف «الضجة» (Le Bruit)، إنه «نسق صاف»⁽¹²⁾.

كان النشاط اللغوي العربي القديم محكوماً بعامل عقائدي، ولم يكن يستلزم ما هو «علمي» لـ «عقلنة» الحدث اللساني. ولم يكن النحاة يضعون في اعتبارهم «النصوص» التي يستنبطون منها القواعد، مما كان يكسب تلك القواعد صفة «الإلزام» و«الاستمرارية»⁽¹³⁾. وكما أن تحديدهم للغة التي يأخذون عنها، وهي لغة الشعر كما أوضحنا من قبل، أدى إلى «استقراء ناقص» بتعبير تمام حسان. والشئ ذاته يقال عن «الجغرافيا الثقافية» التي احتكم إليها النحاة إذ كانت القبائل التي يأخذون عنها هي الأخرى محددة، وهي: «أسد» و«طبي» و«تميم». إلخ. وفي هذا الصدد فقد عاب البصريون على الكوفيين، وقال بعضهم إن الكسائي أقصد النحو... لأن المدرسة الكوفية اتسعت في الرواية

والقياس، وانفتحت على قبائل خالطها الفرس مثل «تغلب» و«بكر» في حين اشترط نحاة البصرة في القبائل أن تكون وسط الجزيرة لا في أطرافها، مما يجعلها بعيدة عن الاختلاط وما قد يتجم عنه من «فساد لغوي»

وعلاوة على لغة الشعر والجغرافيا الثقافية، أو «الانتقاء الزمني والمكاني»، فقد اعتمد النحاة تحديداً زمنياً معيناً يمتد من العصر الجاهلي إلى نهاية القرن الثاني، من امرئ القيس إلى ابن هرمة، أي فترة تمتد أربعة قرون. وقد قسم النقاد ومؤرخو الآداب هذه الفترة - التي رآها النحاة فترة واحدة - إلى عصور مختلفة. العصر الجاهلي، العصر الإسلامي، العصر الأموي والعصر العباسي الأول؛ وهو ما يعرف بـ «عصور الاحتجاج والاستشهاد» بل إنه تم التشديد على العصر الجاهلي أكثر. على النحو الذي يشرحه محمد عابد الجابري قائلاً: «لقد تشكلت **بنية العقل العربي** ابن في ترابط مع العصر الجاهلي فعلاً، ولكن لا العصر الجاهلي كما عاشه عرب ما قبل البعثة المحمدية، بل العصر الجاهلي كما عاشه في وعيهم عرب ما بعد هذه البعثة: العصر الجاهلي بوصفه زمناً ثقافياً تمت استعاداته وتم ترتيبه وتنظيمه في عصر التدوين الذي يفرض نفسه تاريخياً كإطار مرجعي لما قبله وما بعده»⁽¹⁴⁾ وكان من الواضح أن يترتب عن «الانتقاء الزمني والمكاني»، أو تقييد العصر، وإطلاق القبيلة» كما ينعتها محمد عيد، آثار عديدة يمكن تطهيرها في نطاق دائرة قسرية القاعدة النحوية» التي كانت تحد من عنف الخطاب الشعري باسم «سلطة المعيار» لا «باحة الاستعمال» التي كان بإمكان المعيار أن يستمد منها حيويته وحركيته واستمراريته.

ولا بأس من أن نشير إلى ما عرف بـ «مسائل الخلاف» في وجهات النظر بين مدرسة البصرة والكوفة. ومصدر هذا الخلاف اتساع هذه الأخيرة في الرواية والقياس، واعتمادها القراءات واللغات الشاذة. وهذا ما جعل أحد البصريين يفخر عن الكوفيين قائلاً (وبلغة جماعية): «نحن [أي البصريين] نأخذ

اللغة عن حرشة [أكلة] الضباب وأكلة اليرابيع] [أي البدو الخالص] وأنتم من أكلة الشواريز وباعة الكواميخ [أي عرب المدن]. إجمالاً لم يكن موقف الكوفيين من البصريين جزافياً أو اعتباطياً، ولم تكن تحكمه نزعة تعصب ضيقة؛ إضافة إلى أنه يوحى بحتمية التغير وضرورة إخضاع اللغة لـ «الوصفية»، ومن ثم إبعادها عن النمطية الموهلة في الأقيسة. وقد أكد بعض الباحثين على أن «المنهج الكوفي»، في تحليل الظواهر اللغوية، أقرب إلى «المنهج الوصفي» الذي يقع في صميم الدرس اللساني المعاصر في توجهاته المختلفة⁽¹⁵⁾ واللغة، ومهما كانت الانساق التي تلوي بها، تظل، وهي النظر الأخير، ظاهرة إنسانية تستمد قوتها وحيويتها من الإنسان ذاته كما قيل.



مراجع وإحالات

- (1) ميشال فوكو، حفریات المعرفة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 1994، ص 76 ورامان سلدن، النظرية الأدبية المعاصرة، ترجمة جابر عصفور، دار الفكر، القاهرة، 1991، ص ص 168-172
- (2) د صلاح فضل، بلاغة الخطاب وعلم النص، عالم المعرفة، العدد 164، 1992، ص 64
- (3) محمد عید الرواية والاستشهاد باللغة - دراسة لقضايا الرواية والاستشهاد في ضوء علم اللغة الحديث، عالم الكتب، القاهرة، 1876، ص 64
- (4) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، دار الطليعة، بيروت، 1985، ص 85
- (5) محمد عید الرواية والاستشهاد باللغة، ص 145-146
- (6) المرجع نفسه، ص 126
- (7) تمام حسان، الأصول - دراسة إستيمولوجية لأصول الفكر اللغوي العربي، دار الثقافة، البيضاء، ص 86
- (8) المرجع نفسه، ص 109
- (9) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص 92
- (10) انظر الفصل الثالث «الجرجانية الجديدة» من كتابنا «التراث والقراءة» - دراسة في الخطاب النقدي المعاصر بالمغرب» الصادر عن المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2003
- (11) د عبدالسلام التسيدي الأسلوبية والأسلوب، الدار العربية للكتاب، تونس، الطبعة الثانية، 1982، ص 106.
- (12) Roland Brthes. Pénique Du Récit 9Collectif), Ed Seuil, 1977, P 17.
- (13) محمد عید الرواية والاستشهاد باللغة، ص 106
- (13) Bertil Malmberg: Les nouvelles Tendances De La Linguistique, P U F, Paris, 1966, P 56.



تأثر منهج البحث اللغوي العربي القديم بالمناطق والفلسفة

بوجمعة جسي^(*)

لقد تأثر الفكر العربي الإسلامي في أطوار مشاته وشموخه، بالتراث اليوناني تأثراً فرضته طبيعة التطور الحضاري البشري، ولاسيما أن الحضارة العربية الإسلامية كوَّنت صلة وصل بين الحضارات القديمة وما تلاها، خلافاً لادعاءات المؤرخين الغربيين الممنهجة لطمس هذا الدور العظيم والريادي الذي قامت به الحضارة العربية الإسلامية، «فغياب الحضارة الغربية عن مسرح التاريخ، رمى بالإنسانية في الظلمة والجمود؛ ومن سوء حظ الحضارة العربية الإسلامية - في ضوء هذا التصور - أنها نشأت وترعرعت واكتملت وسط ظلمات العصور الوسطى؛ والغاية في هذا التصور، جعل الإنسان الأوروبي محوراً للتاريخ، وتغيب أصالة كل فكر خارج المركزية الأوروبية ومن ثم أصبح التشكيك في مدى إسهام الحضارة العربية الإسلامية في إنتاج المعرفة، ومدى أصالتها في هذا الإنتاج، إشكالاً حاداً»⁽¹⁾. لكن الحق أنطق شاهداً من أهلهم فقال «فالحق أن مؤرخينا قد حاولوا جهدهم أن يجعلوا من العالم الغربي محوراً للتاريخ، مع العلم أن كل مراقب محايد يدرك أن الشرق الأدنى هو المحور

الحقيقي لتاريخ القرون الوسطى⁽²⁾. ولعل الجهود التي بذلها المؤرخون الغربيون ومعظم المستشرقين لطمس صرح الحضارة العربية الإسلامية أيام سموخها، كان الدافع إليها هو حقدهم على الإسلام والمسلمين، وخلق ممر فكري وسياسي للاستعمار الغربي كي يعبر إلى معهد تلك الحضارة الشامخة فيقتلع جذورها. وما يحز في نفس كل مسلم وكل عربي غيور على دينه وحضارته وتاريخه النير هو أن تلك العملية الفظيعة مازالت مستمرة لاقتلاع ما تبقى من تلك الجذور، وهم اعمدة ذلك الصرح الحضاري العربي والإسلامي

فالباحث نجيب محمد البهيتي الذي اشتهر بالدفاع - وبموضوعة قد يعتريها الحماس الذي يمكن اعتباره رد الفعل على هجوم مؤرخين ومفكرين غربيين على الحضارة العربية الإسلامية وعلى عمودها الإسلام عن العقلية العربية بحجج لها نصيب كبير من الإقناع يقول «شبه الجزيرة قوة من القوى الكبرى في العالم القديم: يقول ميلبي إن مشاركة أهل بلاد العرب الجنوبية في بناء الحضارة الإنسانية أمر لا تكاد تمكن في وصفه المغالاة، وأقل من ذلك بكثير إمكان إنكاره، وقد يحسن بنا أن نذكر أن بلاد العرب لبثت على أقل تقدير طوال الألفي عام السابقة لظهور محمد ﷺ، قوة من القوى العظمى على الأرض، لها أعمالها التجارية والفكرية الهائلة، ثم غدت بعد ذلك من جديد قطب الرchy من إمبراطورية عالمية عظمى، ثم لها ذلك بوحى الإسلام، وبيعائه، فحملت شعلة المعرفة حية متوقدة، في عهود كان يغمر فيها الظلام أوروبا، ولكنها يومئذ قد نسيت ماضيها، أو انصرفت عن تقدير ما قامت بإنجازه من الأعمال في قديمها العتيذ، ثم راحت في كبرياء تطلق على ماضي عظمتها الباكورة اسم «العصر الجاهلي»⁽³⁾ لقد حمل العرب المسلمون شعلة الحضارة الفكرية، فأضافوا إلى الفكر الإنساني منهج البحث العلمي القائم على الملاحظة والتجريب، بجانب التأمل العقلي

إن الحضارة العربية الإسلامية تعرفت على التراث اليوناني «في مرحلة

تأسيس مجالاتها المعرفية، وتوطيد كيائها الداخلي. فكان هذا عاملاً في مسألة إثارة الحضور اليوناني في الفكر العربي الإسلامي⁽⁴⁾. غير أن الحضارة العربية الإسلامية أخذت من الحضارة اليونانية ما ليس بمقوم جوهري لها؛ كالعلوم العملية التي هي قدر مشترك بين جميع الناس وهكذا لاحظ المفكر عبدالرحمن بدوي أن الروح الإسلامية لم تقتبس من التراث اليوناني إلا العناصر الدخيلة على الروح اليونانية الخالصة، وهي العناصر الشرقية التي مزجت بعناصر يونانية، فكانها، لم تأخذ شيئاً مما يميز الروح اليونانية الحقيقية، ويطبعها بطابعها الخاص، وإنما هي استعادت ما اقتبسته منها الروح اليونانية. فلم تستطع الروح الإسلامية تمثل فكر أرسطو اليوناني، فاستعانت على تمثله بالافلاطونية المحدثة، التي هي مريح معظمه من الروح الشرقية، وأقله من الروح اليونانية⁽⁵⁾. وقد عرف القرن الهجري الثاني نهضة علمية أسست قاعدة أولية للثقافة العربية الإسلامية، فحفظي التراث العربي الإسلامي بالتدوين والجمع، فبدأ النقد يتسم منهجاً بالتفسير والتحليل والتعليل

إن حرص المسلمين على حفظ كتاب الله تعالى من أي تبديل أو تحريف، كان من الدوافع التي دفعتهم بمعية العرب غير المسلمين إلى إنشاء العديد من الدراسات اللغوية كالنحو والتصريف والمعجم والتجويد وما إلى ذلك، مما جعلهم يحتلون مركز الزعامة في مجال الفكر والعلم، خلال أفق العصور الوسطى، ولكن هل استطاعوا بناء منهج لغوي مستقل عن مناهج العلوم الأخرى؟ إنهم احتكوا بالأمم والديانات التي لها ثقافات مكتوبة فتأثروا بها وأثروا فيها، فبنوا مناهج علمية توحى باطلاعهم على تراث تلك الأمم. ولعل العرب لم يترجموا عن أمة كما ترجموا عن اليونانية، إما مباشرة، أو عن طريق السريانية⁽⁶⁾ وكان لكتاب أرسطو النصيب الأكبر بين الكتب المترجمة إلى اللغة العربية، فاشتهر منطقته وفلسفته في الجلال الإسلامية في العصر العباسي وقد كانت الصلة بين علماء المسلمين وبين رجال الدين من المسيحيين قائمة في هذا العهد كما كانت من قبل،

واستمرت بعد ذلك، إذ كانوا يمتازون بمعرفة اللغات التي كتبت بها الأناجيل إضافة إلى اللغة العربية، لغة الدولة التي يدينون لها بالطاعة، واللغة اليونانية التي كانت لغة الكنيسة الأرثوذكسية التي كان أكثر المسيحيين في الدولة الإسلامية تابعين لها، فخلق هذا الاحتكاك جو المناظرات التي دارت بين هؤلاء المسيحيين وبين علماء الإسلام، داخل قصور الخلفاء وخارجها، فادى تسليحهم بالمنطق إلى مواجهة المسلمين بالحجج المنطقية المعتمدة على الأقيسة الأرسطية، مما حفز علماء المسلمين على إنشاء علم الكلام، وفي خضم هذه الحركة العلمية المتنوعة، برز أثر هذه الدراسات الأجنبية عن الفكر العربي الإسلامي على الدراسات اللغوية عند العرب، فانتقل التفكير الأرسطي الذي يخلط بين الدراسات اللغوية والدراسات المنطقية والميتافيزيقية إلى اللغة العربية، ولاسيما دراسات أصل اللغة وعلم النحو⁽⁷⁾.

ومن الشواهد على ذلك التأثير تعريف ابن جني (ت 392هـ) للغة بقوله: «أما حدها فإنها أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم، هذا حدها. وأما اختلافها فلما سنذكره في باب القول عليها أمواضة هي أم إلهام» «غير أن أكثر أهل النظر على أن أصل اللغة إنما هو تواضع واصطلاح، لا وحى وتوقيف إلا أن أبا علي [الفارسي] رحمه الله، قال لي يوماً: هي من عند الله، واحتج بقوله سبحانه: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ وهذا لا يتناول موضع الخلاف. وذلك أنه يجوز أن يكون تأويله: أقدر آدم على أن واضع عليها»⁽⁸⁾. ثم يسترسل ابن جني في التحليل المنطقي والفلسفي لأصل اللغة قائلاً: «فإن قيل: فاللغة فيها أسماء، وأفعال وحروف، وليس يجوز أن يكون المعلم من تلك الأسماء دون غيرها مما ليس بأسماء، فكيف خص الأسماء وحدها؟ قيل: اعتمد ذلك من حيث كانت الأسماء أقوى القُبل [الأنواع] الثلاثة، ولابد لكل كلام مفيد من الاسم، وقد تستغني الجملة المستقلة عنه كل واحد من الحرف والفعل»⁽⁹⁾، بل يوغل في التفلسف ذي الصبغة الدينية، فيقول عن المواضعة في اللغة: «والقديم سبحانه لا

جارحة له، فيصع الإيماء والإشارة بها منه: فبطل عندهم أن تصح المواضعة على اللغة منه، تقدّست أسمائه: قالوا: ولكن يجوز أن ينقل الله اللغة التي قد وقع التواضع بين عباده عليها، بأن يقول: الذي كنتم تعبرون عنه بكذا عبّروا عنه بكذا، والذي (كنتم تسمونه) ينبغي أن تسموه كذا، وجواز هذا منه سبحانه كجوازه من عباده⁽¹⁰⁾ ثم طرح فرضية أخرى: وهي أن أصل اللغات كلها إنما هو من الأصوات والمسموعات، كبوي الريح، وحنين الرعد، وخزير الماء. وهكذا نرى منهج بن جنى في هذا البحث اللغوي متمسكاً بالمزج بين التفكير المنطقي والفلسفي والتفكير الديني.

فقد كان القدامى يرون أن الصلة بين النحو والمنطق صلة طبيعية، أو صلة منطقية، وقد رأوا أن النحو ينبغي أن يطابق المنطق، وأن الأقسام النحوية ينبغي أن تطابق الأقسام المنطقية لكن هناك حقيقة واضحة هي أنه لا تطابق بين اللغة والواقع. فاللغة العربية - مثلاً - تعامل كلمات مفردة معاملة المذكر، بينما تعامل جمع هذه الكلمات نفسها معاملة المؤنث، مثل كتاب جمعه كتب، وقلم جمعه أقلام، ومرجع جمعه مراجع إلخ.. ثم إنه لو كان التطابق بين اللغة والواقع لازماً لاتفقت اللغات في تقسيم الأسماء من حيث الجنس، ولكن نجد من اللغات كالعربية ما يكفي بتقسيم الاسم من حيث الجنس إلى قسمة ثنائية: مذكر، ومؤنث ومن اللغات كاليونانية ما يقسمه إلى ثلاثة أقسام: مذكر ومؤنث ومحايد. فالقمر مذكر في العربية، ومؤنث في الفرنسية والشمس اسم مؤنث في العربية ومذكر في الفرنسية، لذلك اتسمت الفلسفة القديمة بالقصور عن النظر في اللغة على أساس دراستها من منظور علم النفس، أو رياضي والي ورغم ذلك فإنه لا بد من فلسفة عامة تقوم عليها دراسة اللغة، فبعض الباحثين يرى أنه من الخطأ دراسة اللغة استعانة بفلسفة خارجة عن اللغة نفسها، التي تعتبر أصواتاً يدرسها علم الأصوات اللغوية بوسائله، كما تعتبر كلمات دالة على معان يدرسها علم الدلالة.

وحيث إن اللغة يضبطها النحو، فإننا سننظر في المنهج الذي اتبعه النحويون في وضع قواعد النحو والإعراب. لنلاحظ تأثر منهج الدرس النحوي المنظم لمكونات اللغة بمناقشات المتكلمين، وأبحاث الأصوليين فجنح إلى التنظير والتأصيل والتفريع، فاختلط فيه الجانب العملي بالجانب النظري، واعتُبرت فلسفة النحو جزءاً من النحو، فتركز النقاش في منهج الدرس النحوي على القياس والتعليل ونظرية العامل. وهكذا تأثر الدرس النحوي العربي بالمنطق وبالمقولات والاقيسة والتعليلات في المسائل النحوية الخاصة محاكاة للتقسيمات اللغوية التي وظفها أرسطو في دراساته المنطقية. يقول الباحث تمام حسان «نظر النحاة إلى اللغة نظرتهم إلى الأشياء والمحسوسات، فجعلوا للكلمة جوهرًا كما جعلوه للمادة، وراوا أن جوهر الكلمة لا يتغير إلا بإعلال أو إبدال»⁽¹¹⁾. يقول ابن عقيل «إن كانت عين الفعل ياء أو واو متحركة، وكان ما قبلها ساكنًا صحيحاً، وجب نقل حركة العين إلى الساكن قبلها. نحو يمين، ويقوم. والأصل يمين ويقوم؛ بكسر الياء وضم الواو، فنقلت حركتهما إلى الساكن قبلهما، وهو الباء والقاف»⁽¹²⁾ والناظر في النحو العربي يلاحظ أنه ابتلي بتقدير المحذوف والتأويل، ولا سيما فيما خالف القاعدة الضابطة التي وضعها النحاة، لحماية أنظمة اللغة العربية حماية تكفل حفظ المقدس دينياً، الوارد بها من قرآن وحديث، والمقدس اجتماعياً وعرفياً، مثل الشعر العربي ونثره. وهذه البلية فلسفية ومنطقية، فمثلاً وضع النحاة ضوابط لتمييز «الحال» في الجملة؛ وهي أن تكون صفة مشتقة وزائدة ومنصوبة. لكن عندما يصطدمون بلفظة جامدة في بنية تركيبية لا يمكن أن تكون دلالتها الإعرابية إلا «الحال» فإنهم يلتجئون إلى تقدير ما يسوِّغ أن تكون حالاً، فيقولون في إعراب «أعبد الله وحده»: وحده حال منصوبة مؤولة بلفظة «منفرداً» وهي صيغة مشتقة. وخضوع منهج البحث في اللغة لمقولة الرضع جعل النحاة يقولون بأنه على الرغم من استحالة ظهور الحركة العربية على الجملة فإنهم جعلوا لها وضعا إعرابياً معيناً، فقد تكون في محل نصب مثل «عبد المؤمن ربه وهو خاشع» كما أن النحاة يتخذون تقدير

المحذوف وسيلة للتأويل، وامتد هذا إلى القرآن الكريم حيث يخضعون الأساليب القرآنية - التي تخالف بنيتها قواعدهم النحوية والصرفية التي تأثرت صياغتها بالمنطق الأرسطي - إلى التأويل وغيره. مما جعلنا نظن أنهم وقعوا في تناقض يُخفي في ثناياه التعسف في إصدار الأحكام النحوية والصرفية، بحيث يستشهدون بأساليب قرآنية عندما يجدون فيها طلبتهم التي تعضد قواعدهم، ويؤولون الأساليب التي تخالف تقعيداتهم. ويعد ابن خالويه من العلماء الذي يُستنبط من رأيهم تخطئة من أول تركيباً قرآنياً قصد إخضاعه لحكم قاعدة نحوية أساس بنائها اللسان العربي الفصيح، حيث يقول: «قد أجمع الناس جميعاً على أن اللغة إذا وردت في القرآن فهي أفصح مما في غير القرآن، لا خلاف في ذلك» فمادام الحذف خلاف الأصل فإنه «إذا دار الأمر بين الحذف وعدمه، كان الحمل على عدمه أولى لأن الأصل عدم التغيير»⁽¹⁴⁾ فإذا رُكبت البنية التركيبية تركيباً تصمم جميع العناصر المكونة للتركيب إرضاء لمقتضيات الضوابط اللغوية والنحوية والصرفية. يعد في طرفاً صريحاً من التعسف، على الرغم من فضل تلك الضوابط على صيانة اللسان من اللبس الذي يعقبه تحريف يصعب تصور أبعاد خطورته على اللغة العربية. فقد عمد الزمخشري مثلاً إلى تقدير محذوف في قوله تعالى: «وإن أحد من المشركين استجارك فلجزه حتى يسمع كلام الله ثم أبلغه مقتله» أول الزمخشري صياغتها ففسرها بقوله: «أحد مرتفع بفعل الشرط مضمرأ يفسره الظاهر - تقديره: وإن استجارك أحد استجارك، ولا يرتفع بالابتداء لأن «إن» من عوامل الفعل لا تدخل على غيره»⁽¹⁶⁾ وهو التقدير نفسه الذي توارثه البلاغيون، إلا أننا نرى أن تقديرهم الجملة الفعلية استجارك «يحدث اضطراباً في مبنى الآية ومعناها، فمن حيث المبنى يوحى التركيب بعد التقدير: «وإن استجارك أحد ممن المشركين استجارك» بأن الجملة الفعلية المقدرة هي جواب الشرط، ومن حيث المعنى فإن اعتبار «استجارك» المقدّر تأكيداً سيضيف معنى زائداً لم تدل عليه البنية التركيبية الأصلية للآية الكريمة، فضلاً عن كون تلك الصياغة المقدرة يمجّها الذوق السليم. وهذا المنهج المعتمد

على التقدير، ثم التأويل ساد عند النحاة والبلاغيين ففي قوله تعالى: ﴿إِذَا
الشَّمْسُ كُوِّرَتْ﴾. يقول الزمخشري: «فإن قلت ارتفاع الشمس على الابتداء أو
الفاعلية؟ قلت: بل على الفاعلية، رافعها فعل مُضمر، يُضمره كُوِّرَتْ، لأنَّ «إذا»
يطلب الفعل لما فيه من معنى الشرط»⁽¹⁸⁾. فالبنية التركيبية للآية الكريمة صاغتها
جملة اسمية تقدم فيه المسند إليه على المسند، أما التركيب بعد التقدير: «إذا
كُوِّرَتْ الشمس كُوِّرَتْ» تكون بنيته التركيبية جملة فعلية تقدم فيها المسند على
المسند إليه، وهي صياغة لا تضيف أي معنى يتوقف عليه فهم معنى الآية
الكريمة فهل يجوز التوضيح بصياغة التركيب القرآني وغيره المبين للمعنى
بالجوه إلى تقدير محذوف، كي تكون الضوابط اللغوية والنحوية والصرفية في
جزء حزين مما يُزيل عنها صفة القاعدة الجامعة المانعة، الضابطة لكل ما
يصوغه اللسان العربي من بنيات تركيبية سليمة قادرة على التبليغ تبليفاً يحقق
التواصل بين المرسل والمتلقي؟¹⁹ ليس من المنطق السليم الأخذ بعين الاعتبار
طبيعة صياغة بنيات تركيبية عند بعض القبائل العربية²⁰ تلك الطبيعة المخالفة
للغات القبائل الأخرى التي كانت مصدراً لاستنساخ ضوابط اللغة العربية،
والطبيعتان المختلفتان يشهد عليهما اختلاف القراءات القرآنية، واختلاف
المدارس النحوية في بعض الظواهر اللغوية والنحوية والصرفية، مما يسوّغ قبول
ذلك النوع من البنيات التركيبية على حالته، والقول بأن (إنَّ الشرطية) وإذا قد
تورد بعض القبائل الاسم بعدها. فتكون الحاجة ماسة إلى تقدير الحذف ثم
التأويل، حينما يكون المعنى المفهوم من البنية التركيبية غير مقبول لسبب ما فقد
يكون فهمنا السطحي لقوله تعالى: ﴿لَنْ يَسْطِيَكَ إِلَهِي بِكَ لَتَقْتُلَنِي مَا أَنَا بِبَاسِطٍ
يَدِي إِلَيْكَ لَأَقْتُلَكَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ تَبْوءَ بِإِثْمِي وَإِثْمُكَ فَتَكُونَ
مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ وَذَلِكَ جَزَاءُ الظَّالِمِينَ﴾⁽¹⁹⁾ مقتصرأ على كون هابيل يود أن
يُحَكِّم أخاه هابيل وزر إثمهما معاً، فيكون ملك النار؛ وهو فهم لا يلائم المعنى

الذي يوحي به السياق لسببين:

أولهما: أن هابيل انتقى ربه فقبل منه قربانته، وخوفه من الله تعالى منعه من مقاتلة أخيه أثناء اعتدائه عليه بالقتل، مع أنه كان أقوى منه وأبطش، كما يقول المفسرون.

وثانيهما: إن تقوى هابيل لن تبيح له الإحساس بالفرحة عندما يكون أخوه من أصحاب النار، لذلك فإن من المنطق الملائم لهذين السببين يقضي بوجوب تقدير محذوفات في الآية الكريمة، توحى بها القرينة العقلية وسياق الآيات القرآنية، حتى يمكن تصحيح ذلك الفهم السطحي الخاطئ، وباستحضار العناصر المحذوفة نقول: إني أريد الكف عن قتلتي كراهة أن تبوء بإثم قتلي وإثم فعلك الذي من أجله لم يتقبل قربانك». فالزركشي يقول بوجوب تقدير ما حذف في تراكيب عربية ليصح المعنى عقلاً أو عادةً حيث يقول في حديثه عن «أدلة الحذف»: «فمعناها أن يدل عليه العقل حيث تستحيل صحة الكلام، عقلاً إلا بتقدير محذوف، كقوله تعالى ﴿وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ﴾⁽²⁰⁾ فإنه يستحيل عقلاً تكلم الأمكنة إلا معجزة ومنها أن تدل عليه العادة الشرعية كقوله تعالى ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ﴾⁽²¹⁾ فإن الذات لا تنصف بالحل والجريمة شرعاً، إنما هما من صفات الأفعال الواقعة على الذات، فلم أن المحذوف تناول⁽²²⁾ ونضيف استنباطاً آخر وهو أن تناول يُقاس عليه البيع والشراء، وباقى المعاملات الأخرى

وقد انتقد ابن حزم الظاهري (384-456هـ) تأثير منهج الدرس النحوي بالمنطق والفلسفة، فسماه بالانحراف عن النحو العلمي والابتعاد عن الغاية التطبيقية وهكذا رفض التعليل في الفقه وكذا العلل النحوية واعتبر هذا المنهج كذباً، رغم أنه - حسب علمنا - لم يؤلف كتاباً في النحو لتطبيق منهجه في التفكير النحوي فإذا كان منهج البحث في اللغة والدرس النحوي بصفة خاصة، قد تأثر بالمنطق الأرسطي وفلسفته، فإن هناك صيحة في واد انتقدت هذا المنهج الشائع، صيحة صادرة عن عالَمين شهيرين هما أبو العباس أحمد بن عبد الرحمن ابن مضاء القرطبي (513-692هـ) وابن رشد، إلا أن هذا الأخير لم يسع إلى

إلغاء نظرية العامل مثل ابن مضاء، لأن غرضه ليس مجرد تيسير النحو، بل صياغة مسأله على الطريقة العلمية، فإذا حكم النحاة على الفاعل بالرفع، فيجب إيضاح السبب⁽²³⁾، فقالوا إن الفعل هو الذي يعمل فيه الرفع، لكن ابن رشد ينفي تأثير الفعل على الفاعل والمفعول به فإذا قلنا: قرأ الطالب الكتاب، ثم قلنا: لم يقرأ الطالب الكتاب، فكيف يجوز أن نقول الشيء نفسه، لأننا ننفي وجود فعل القراءة، فكيف يجوز أن يفعل الفعل المنفي وجود الرفع أو النصب، أو غيرهما، ذلك أن العامل هو معنى في الجملة من جنس معنى السببية، في الأمور الطبيعية، هنا يوظف ابن رشد مفهوم السببية كما هو عند أرسطو، فابن رشد يرى أن العوامل منه بمنزلة الأسباب المقتضية لوجود كل الصور في المواد لأنها تفهم المعنى القائم في الجملة، ولما كان كل موجود مركباً من مادة وصورة، فالمعرفة التامة به إما تكون بمعرفة صورته ومادته. والسبب الواجب لكون الصورة في المادة فواجب على من أرمع على أن يعرف الإعراب معرفة تامة أن يعرفه من قبل الحمل الواقع فيها لا من قبل الألفاظ المفردة فقط. ومن هنا كان النحو نحو الألفاظ ونحو المعاني أما نحو الألفاظ فموضوعه معرفة أشكال الألفاظ: من علم التصريف والتصغير والنسبة إلخ. ونحو المعاني موضوعه الأقاويل المركبة وما يلحقها من تقديم وتأخير وزيادة ونقصان⁽²⁴⁾.

فابن مضاء هاجم نظرية العامل التي أسست عليها أصول النحو العربي، ومنهجه الدراسي، نتيجة تأثره بالمنطق الأرسطي وفلسفته، مستهدفاً إلغاءها وهدمها؛ إذ يقول: «قصدي في هذا الكتاب أن أحذف من النحو ما يستغني النحوي عنه، وأنب على ما أجمعوا على الخطأ فيه»⁽²⁵⁾ وقد خطأ القائلين بأن النصب والخفض والجزم مرفوع بالابتداء، والمبتدأ مرفوع بالابتداء. وقد اعتمد في ادعائه هذا على مزج للقاعدة النحوية بميزان المنطق المتأثر بدوره بالتفكير الديني؛ إذ يقول: «فإن قيل بم يُردُّ على من يعتقد أن معاني هذه الألفاظ هي العاملة؟ قيل الفاعل عند القائلين به إما أن يفعل بإرادة كالحیوان، وإما أن يفعل

بالطبع كما تحرق النار ويبرد الماء، ولا فاعل إلا الله، عند أهل الحق، وفعل الإنسان وسائر الحيوان فعل الله تعالى. كذلك الماء والنار وسائر ما يفعل وأما العوامل النحوية فلم يقل بعملها عاقل، لا ألفاظها ولا معانيها، لأنها لا تفعل بإرادة ولا بطبع،⁽²⁶⁾ فقد استعان علماء النحو بالفكر المنطقي العلمي، لأن النحو منطق لغوي، والمنطق نحو عقلي، وهي علاقة قال عنها الفارابي «وهذه الصناعة صناعة المنطق تناسب صناعة النحو، وذلك أن نسبة صناعة المنطق إلى العقل والمعقولات كنسبة صناعة إلى اللسان والألفاظ، فكل ما يعطينا علم النحو من القوانين في الألفاظ فإن علم المنطق يعطينا نظائرها في المقولات»⁽²⁷⁾

لقد أحسن علماء النحو صنعا لما وضعوا ضوابط تقي اللغة العربية من الانحراف، على الرغم من كون بعض قواعد النحو تثير تساؤلات، مع تحكم المنطق في صياغتها، مثلاً **أثار انتباهي قولهم** «حتى» حرف نصب وغاية، تنصب الفعل المضارع، ولكن عندما يدكرون علاقتها بالفعل الذي نُصب بعدها يقولون: منصوب بنّ مضمرة وجوياً بعد حتى. فبالتبس الأمر على الناظر في قولهم هذا. متسائلاً عن الناصب: هو «حتى» أم «أن» المضمرة؟ وعليه فإن الدراسات النحوية أشارت إلى أن المنطق ميزان الفكر، واللغة هي القالب الذي يصب فيه الفكر، لذلك مزجوا النحو بالمنطق، لكون القوانين النحوية نتاج تفاعل العلاقات المنطقية بين الألفاظ والمعاني. فالرمانى راعى في كلامه عن النحو التقسيمات المنطقية، وعلل الأحكام تعليلاً منطقياً، فاشتراط على العاملين في الحقل النحوي أن يُلْمُوا بأصول المنطق وقواعده لكي تأتي آراؤهم مقبولة إذا ما أخضعت للمقاييس العقلية⁽²⁸⁾.

الهوامش

- (1) الأثر الأرسطي في النقد والملاحة العربيين إلى حدود القرن الثامن الهجري عباس أرحيلة ص 33-34، الطبعة الأولى 1999، مطبعة المجاح الجديدة/ الدار البيضاء
- (2) المعجزة العربية ص 136 ماكس فانتجو، الطبعة الثانية: 1981، دار العلم للملايين، بيروت
- (3) تاريخ الشعر العربي حتي آخر القرن الثالث الهجري، مجيب المهيبي، ص ، طبعة 1961، مؤسسة الخانجي، القاهرة
- (4) الأثر الأرسطي في النقد والبلاغة العربيين إلى حدود القرن الثامن الهجري، ص 34
- (5) التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، دراسات لكبار المستشرقين، مقدمة المترجم عبدالرحمن بنوي، ص 9، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الرابعة 1986
- 6) Read O'Leary, how Greek Science Passed to the Arabs, pp 155/75.
- (7) مناهج البحث في اللغة، تمام حسن ص 25، صفة 1986، دار الثقافة، الدار البيضاء
- (8) الخصائص صبعة أبي الفتح عثمان بن جني ج 1/ 40 41 تحقيق محمد علي النجار، المكتبة العلمية
- (9) نفسه 43/1.
- (10) نفسه 45/1
- (11) مناهج البحث في اللغة ص 26
- (12) شرح ابن عقيل 571/2 تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد، بدون طبعة
- (13) الأعر في علوم اللغة وأنواعها للسيوطي 213/1، تحقيق محمد أحمد جاد المولى، وعلي محمد البجاوي، ومحمد أبو الفضل، دار الفكر، بيروت.
- (14) البرهان في علوم القرآن للزركشي 104/3، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة الثالثة 1980، دار الفكر
- (15) سورة التوبة، الآية 6
- (16) الكشف عن غوامض التنزيل 248/2، ربّه وضبطه وصححه مصطفى حسين أحمد، طبعة سنة 1986، دار الكتاب العربي، بيروت ويُنشر - مثلاً - الطراز ليحيى العلوي 101/2

- (17) سورة التکویر، الآية: 1.
- (18) الکشاف 707/4
- (19) سورة المائدة، الايتان: 28-29
- (20) سورة يوسف، الآية: 82
- (21) سورة النحل، الآية: 115
- (22) البرهان في علوم القرآن للزركشي.
- (23) ينظر ما كتبه المفكر الجابري عن المنهج اللغوي والمنطق في موقعه على الإنترنت
- (24) ينظر النور الضموري لابن رشد، ص 28.
- (25) الرد على النحاة لابن مضاء، ص 76. تحقيق شوقي ضيف، دار المعارف
- (26) نفسه، ص 78
- (27) إحصاء العلوم ص 12. تحقيق عثمان أمين دار الفكر العربي. القاهرة، طبعة 1949
- (28) طبقات الأدباء لابن الأثير، ص 390



ضوابط القراءة التأويلية وآليات الاستدلال عند الأصوليين

رضوان الرقبى(*)

ظاهرة التأويل من الطواهر اللغوية التي لها أهميتها في تاريخ الفكر العربي الإسلامي، بل وتاريخ الفكر البشري منذ أن حاول الناس تفهم الكتب السماوية، وقد كان لهذه الظاهرة دورها البالغ في كل البينات الإسلامية على اختلاف مقوماتها في الفكر والثقافة، وذلك لارتباطها أساساً بالدلالة الأصولية، ومحاولة التوصل إلى الغاية المقصودة

والتأويل بارتباطه بدراسة المعاني العميقة في الخطاب، جعل الأوليين يحددون له ضوابط تتعلق خطابهم بالنص القرآني، ولذلك نراهم يركزون في تحليلاتهم على ضرورة الاستدلال وإيراد الدليل المناسب لحجية الاستنباط، ومن ثمة اعتبروا التأويل آلية استدلالية، الهدف منها الكشف عن المقصدية في الخطاب، موظفين في ذلك مختلف الآليات التي تمكنهم من الوصول إلى هذه المقصدية ومن ذلك مراعاة الشروط التداولية للخطاب، التي تقتضي ضرورة وضع الخطاب في سياقه التداولي.

(*) ناقد مغربي

التأويل والاجتهاد:

التأويل ضرب من ضروب الاجتهاد، وذلك بصرف اللفظ إلى ما يؤول إليه، يقول الزركشي: «والرابع ما يرجع إلى اجتهاد العلماء وهو الذي يغلب عليه إطلاق التأويل وهو صرف اللفظ إلى ما يؤول إليه، فالمفسر ناقل والمؤول مستنبط»⁽¹⁾ فالالفاظ تخضع لعملية التفسير في الفاظها، بينما تخضع لعملية التأويل في معانيها، وقد اهتم بهذه الظاهرة كثيراً الأصوليون، انطلاقاً من تعاملهم مع النص القرآني الذي يقتضي في بعض الأحوال «صرف الآية إلى معنى موافق لما قبلها وما بعدها غير مخالف للكتاب والسنة»⁽²⁾ من أجل استنباط الأحكام، فمجال التأويل يبدو محصوراً «في صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله موافقاً للكتاب والسنة»⁽³⁾ وهو حمل «الظاهر على المحتمل المرجوح، فإن حمل عليه لدليل مصحح، أو لما يظن دليلاً وليس بدليل في الواقع ففاسد، ولا شيء فلعب لا تاويل»⁽⁴⁾

وعلى هذا الأساس يكون التأويل الصحيح محتاجاً إلى دليل يحتمل صرف اللفظ عن معناه الظاهر، وعليه فالمتاوّل مطالب بأمرين: الأول أن يبين احتمال اللفظ للمعنى الذي حمله عليه وادعى أنه المراد، والثاني أن يبين الدليل الذي أوجب صرف اللفظ عن معناه الراجح إلى معناه المرجوح وإلا كان تاويلاً فاسداً. «فالمؤول للمعاني يتعامل مع مجموعة تراتبية من المعاني القريبة والبعيدة لاستنباط المرجع الموافق للدليل»⁽⁵⁾.

فإذا كان التأويل آلية من الليات الفهم واستنباط الأحكام، وضبط المعاني المرجوحة فإن الحفاظ على سلامة الخطاب يقتضي أن يكون الدليل قوياً في صرف الكلام عن الظاهر، حتى لا يكون التأويل فاسد، أو يكون تعارضاً، وذلك عندما يستوي المؤول وما قوي التأويل به. وعلى هذا الأساس نجد التأويل باعتبارها آلية استدلالية لغوية يتعامل مع معاني النص من خلال مستويين:

1 - انفتاح النص واحتماله أكثر من معنى :

إن العلاقة «الباطنية بين الدال والمدلول وما يعرف بالمرجع يدفع إلى تصور يقوم على التأويل بسبب التصارع الداخلي بين قدرة الأداء، وقدرة الكلمات، حيث يكون المضمهر أو المسكوت عنه له حضور داخل النص، لهذا تكون هذه المرحلة بالنسبة للمؤول أو المفسر مرحلة من التأمل في المعاني والمفارقات الترجيحية التي يستعمل فيها الإجراءات الاستدلالية والمنطقية، وجميع القرائن التي يسعى من خلاله إلى إغلاق النص المفتوح دلاليًا، وذلك بسبر دلالاته الممكنة وحصرها، وتسمى هذه المرحلة أيضاً بمرحلة الملاحظة، والنظر في الشاهد قبل تفسيره»⁽⁶⁾.

ومن هنا فالمتلقي للخطاب **تتوافر عليه معاني** متعددة ومنفتحة بقدر درجة انفتاح النص، فالمعاني الوجودية في الكلام مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالسياق العام للنص، وبالمجال التداولي له، وبإرادة المتكلم، وقد ضرب الأستاذ أحمد كروم مثلاً لهذه المرحلة التأويلية في انفتاح النص دلاليًا واحتماله أكثر من دلالة، بالمثال التالي يقول تعالى: **﴿وسخر الشمس والقمر كل يجري إلى أجل مسمى﴾**⁽⁷⁾ قائلًا: «فنحن نجد في المثال القرآني التركيبية التالية.

كل	يجري	إلى	أجل
لفظ العموم	الفعل	الرابط	المحل

فالناظر المؤول للمثال القرآني يعمد إلى تحديد الربط الإيصالي بين «يجري» و«أجل مسمى» وفق المقارنة والأقيسة. فيتحقق ما يأتي.

• مقايسة المثال بالمثال:

«يجري إلى أجل مسمى» - «يجري لأجل مسمى»

* مقارنة الغرض الملائم لمعنى الحرف الرابط:

إلى / اللام

التوجيه: إلى ← الانتهاء

اللام ← للاختصاص

التأويل «يجري إلى أجل مسمى». يبلغه وينتهي إليه

«يجري لأجل مسمى». الجري مختص بإدراك أجل معين

فيكون توجيه معنى الحرف متحكماً في تقييد النص وتأويله بمعناه، وأن كل واحد من معنى الحرفين صالح ملائم لصحة العرض⁽⁸⁾.

2 - غموض النص وخفاء مفاهيمه:

اهتم القدماء في مادة النصوص وتحليلها بظاهرة الالتباس في معاني الألفاظ، مستعملين في ذلك طرق البحث والتأمل في تحديد ماهية المعنى المختص بأداء اللفظ حتى غدت لبعضهم نماذج خاصة في تحليل المعاني وتأويلها واستقرانها، مثل الزمخشري فقد تناول الأصوليون ظاهرة الالتباس والخفاء، أو ما يعرف في الدراسات الحديثة بالالتباس، وهو كون الجملة يحتمل معناها أكثر من معنى ودلالة.

إن إبهام والعلاقات اللغوية يظهر من خلال أشياء بعضها له ارتباط مباشر بالنحو، وبعضها ليس له ذلك الارتباط المباشر عند بعضهم، ذلك أن صاحب النص أحياناً يعدل عن قاعدة نحوية معينة فيكون هذا العدول أو الانحراف سبباً أو مظهراً لإبهام علاقة لغوية ما في النص، وأحياناً ينحرف عن طريق تركيب تعبيرية مألوفة أو عن طريق توظيف لعناصر شكلية أو دلالية

مقتادة، فيكون الانحراف أيضاً سبباً للانحراف العلانقي اللغوي ومظهراً له في الوقت نفسه،⁽⁹⁾

ولاهمية ظاهرة اللبس في معاني الالفاظ اللغوية، لخص ابن هشام الوجوه التي ينبغي أن يفهم منها المعنى ويؤول، كما نبه على أمور اشتبهت بين المعربين والصواب خلافها كم ناقش الاعتراض الذي يخالف به المعرب هذه القوانين التي عرضها في باب النصويات المتشابهة، وذكر ظواهر قابلة للاحتمال⁽¹⁰⁾

التأويل والاستدلال:

تحدث الأصوليون عن الاستدلال بما هو آلية استنباط الأحكام، وعرفوه بأنه «طلب الدليل وإيراده، وقد يراد به الدليل كذلك، حينما يتعلق الأمر بطلب الدليل، فإن الطلب يقع على فعل للسائل، وهو مطالبتة المسؤول بإقامة الدليل، ويقع على المسؤول لأنه يطلب الدليل من الأصول»⁽¹¹⁾، وعرفوا الدليل بأنه «هو ما يكون العلم به مستلزماً للعلم المطلوب، أو ما يكون النظر الصحيح فيه موصلاً إلى المطلوب، أو ما يكون النظر الصحيح فيه موصلاً إلى علم أو إلى اعتقاد راجح»⁽¹²⁾.

وبلاحظ أن هذا التعريف مطابق للمعنى اللغوي الذي يجعل الدليل بمعنى المرشد والهادي ويجعل ابن تيمية الضابط لكون الدليل دليلاً هو استلزامه للعدول عليه، ثم ينظر في قوة اللزوم بينهما، فإن كان قطعياً اعتبر الدليل قطعياً، وإن كان ظاهراً مع جواز تخلفه أحياناً اعتبر الدليل ظنياً، وكون الدليل مقيداً للعلم بالمدلول لدى المستدل يحتاج إلى أمرين. أولاً: صحة النظر فيه ثانياً: إفادة الدليل العلم بنفسه

فالناظر في الدليل يشترط فيه أن يكون صحيح النظر، إذ وجود المانع الصارف عن الحق تنتفي معه الاستفادة من الدليل فالناظر في الدليل بمنزلة

المترائي للهِلال قد يراه وقد لا يراه لغشي في بصره وكذلك أعمى القلب»⁽¹³⁾.
«ويقسم ابن تيمية النظر»⁽¹⁴⁾ بما هو آلة من اليات استنباط الأحكام إلى قسمين.

* النظر الاستدلالي. وهو نظر في الدليل، فإذا تصوره وتصور استلزامه للحكم على الحكم كالذي ينظر في القرآن والحديث فيعلم الحكم، فهذا لا ينافي العلم بل يوجبه.

* النظر الطلبي. وهو نظر المطلوب حكمه، وهذا قد يحصل معه العلم وقد لا يحصل، لأنه قد يظفر بدليل يدل على الحكم وقد لا يظفر، كمن ينظر في المسألة لينال دليلها من القرآن والحديث⁽¹⁵⁾.

إن النصوص التي تعتبر أدلة شرعية منها ما هو نقلي، ومنها ما هو عقلي. والاستدلال هو دليل عقلي، فهو عبارة عن دليل لا يكون نصاً ولا إجماعاً ولا قياساً⁽¹⁶⁾، وهذه القسمة للدلالة الشرعية التي قسمها الأصوليون، صالحة بالنسبة لأصول الأدلة، وإلا فكل ضرب من هذين الضربين محتاج للآخر، لأن الاستدلال بالمنقولات لابد فيه من النظر، كما أن الرأي لا يعتبر شرعاً إلا إذا استند إلى النقل⁽¹⁷⁾، فاما الضرب الأول فالكتاب والسنة، واما الثاني فالقياس والاستدلال، ويلحق بكل واحد منهما وجوه، إما باتفاق وإما باختلاف، فيلحق بالضرب الأول الإجماع على أي وجه قيل ومذهب الصحابي وشرع من قبلنا، لأن ذلك كله وما في معناه راجع إلى التعبد بأمر منقول صرف النظر فيه لأحد. ويلحق بالضرب الثاني الاستحسان والمصالح المرسلة، إن قلنا إنها راجعة إلى أمر نظري، وقد يرجع إلى الضرب الأول إن شهدنا أنها راجعة إلى العموميات المعنوية⁽¹⁸⁾.

فإذا كان الاستدلال وفق التحديد الذي حدده له الأصوليون، هو دليل من الأدلة العقلية التي يشتغل بها المجتهد، فإن هذا النوع من الاجتهاد «يعتبر مناسبة تظهر من خلالها آليات أصولية اجتهادية في استنباط وتخريج الفروع

من الأصول، ووفق هذا المفهوم يعتبر الاستدلال طريقاً موصلاً إلى معرفة الأحكام بقواعد عقلية مبنية على براهين وحجج مؤيدة يجتمع فيها المنقول والمعقول، وهذه الطريقة تعتبر من وسائل الإقناع التي تعتمد دراسة الألفاظ الاستدلالية الموصلة إلى القرائن الترجيحية التي تحتاج إليها في ضبط القواعد الأصولية أو اللغوية أو المنطقية

ونجد هذه الطريقة الاستدلالية واضحة في التدليل على الاعتقاد الحق المعتمد النظر والاستدلال المؤيدين إلى معرفة الله عز وجل⁽¹⁹⁾، على اعتبار أن العقل الشرعي لا يناقض العقل الاستدلالي، لأن الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه كما يقول ابن رشد «وكما أنه لا ينبغي أن تتضارب الأدلة القطعية لكل من العقليين فيما بينهما، غير أن هذه الموافقة بين أدلة العقل الشرعي وأدلة عقل الاستدلالي تقتضي التمييز في دليل العقل الاستدلالي بين الدليل الصحيح والدليل غير الصحيح»⁽²⁰⁾

وموضوع الدليل هم أغلب علماء الإسلام من بلاغيين ونحويين وأصوليين. مادام الاستدلال هو الحقيقة وأصل أصول المنهجية، ومادامت أغلب العلوم الإسلامية لاسيما منها علم الكلام وعلم الأصول وعلم البلاغة، اشتغلت بالمنهجية، إن وصفاً أو تحليلاً أو بناءً، كما أنه لا بد أن تؤثر هذه العلوم بعضها في بعض، فنتنقل - على سبيل المثال - أوصاف الدليل من المنطق إلى علم الكلام ثم منها إلى علم الأصول ثم إلى علم البلاغة، فتتلون هذه الأوصاف بلون كل علم من هذه العلوم، ثم تنتقل هذه الأوصاف بقوانينها المختلفة من علم إلى آخر... وما هذا وذاك إلا أن التراث الإسلامي العربي ينزع نزعة تكاملية⁽²¹⁾.

والاستدلال بما يحمله من منهجية في النظر والتفكير، وبما هو الية من اليات العملية التأويلية المبنية على ضوابط عقلية ونقلية محددة «ينبني على شبكة من العلاقات المعقدة التي تؤسس خطابه فلا يمكن تصور استدلال بدون خطاب

يعبر عنه ويناصره، ولابد له أيضاً من الموضوع المففوظ⁽²²⁾. وإذا كان الاستدلال آلية من آليات الاجتهاد بالرأي في استنباط الأحكام، فهو أيضاً منهج مشتق من البحث عن مراد الشارع، كما يعتبر معياراً للبحث فيما فيه نص، وفيما لا نص فيه، وهذا المنهج هو «منهج الغائية في استنباط الأحكام الذي رسمه الأصوليون، أو بعبارة أخرى على أساس المصلحة المعبرة شرعاً»⁽²³⁾.

فحين يربط الشاطبي الاجتهاد بالمصالح العامة للعباد، فهو ينظر نظرة شاملة في تحقيق المقاصد العامة للشريعة الإسلامية التي تنطلق من المنقول لتوافق العقول، فمن «تتبع مقاصد الشرع في جلب المصالح ودرء المفاسد حصل له من مجموع ذلك اعتقاد بأن هذه المصلحة لا يجوز إهمالها، وأن هذه المفسدة لا يجوز قربانها، وإن لم يكن في ذلك نص، ولا اجتماع ولا قياس خاص، فإن فهم نفس الشرع يوجب ذلك»⁽²⁴⁾.

فكل اجتهاد يعتمد على الاستدلال مبني على جلب المصلحة، وهذه الأخيرة يظهر أثرها على مستوى التطبيق الذي يتحسد فيه المعنى أو الخطاب، ومن ذلك يظهر مآل الأفعال التي تتحقق من نتائج مقدمتين تحدث عنهما الشاطبي، سماهما بالمقدمة النظرية والمقدمة النقلية، وهو يقصد بالأولى التي تثبت بالاستدلال والنظر والتدبر، وهي ترجع إلى تحقيق مناط الحكم، ويقصد بالثانية التي ترجع إلى نفس الحكم، مع تأكيد على التداخل بينهما لأن كلا منهما راجع إلى المطالب الشرعية⁽²⁵⁾.

3 - قوانين التأويل العربي عند الإمام الشاطبي :

اعتماداً على العقلية القطعية والنقلية المعقولة والمواصلات الملزمة للعقل، اجتهد أبو إسحاق الشاطبي في أن يقدم بعض المبادئ والقواعد والضوابط التأويلية الخاصة بالتأويل العربي الإسلامي، ولعل المبدأ العام الذي

ينطلق منه الشاطبي، هو ما يمكن أن نسميه بمراعاة المجال التداولي، وبناء على هذا المبدأ العام الذي يؤطر العملية التأويلية العربية، يمكن أن نفرعه إلى عدة قواعد تكون بمثابة ضوابط لهذه العملية التأويلية، حتى لا تخرج عن جادة الصواب، على الشكل التالي

3-1 - قاعدة الخطاب المؤول:

إن النص المؤول في الثقافة الإسلامية ليس على مستوى واحد، وإنما هو ثلاثة أصناف حسب ما ذهب إليه الطبري قائلًا: «وإن تأويل جميع القرآن على أوجه ثلاثة:

* أحدها: لا سبيل إلى الوصول إليه، وهو الذي استأثر الله في كتابه أنها كائنة مثل وقت قيام الساعة ووقت نزول عيسى من مريم ووقت طلوع الشمس من مغربها والنفخ في الصور وما أشبه ذلك

* والوجه الثاني: ما خص الله بعلم تأويله نبيه ﷺ دون سائر أمته وهو ما فيه مما بعباده إلى علم تأويله الحاجة، فلا سبيل لهم إلى علم ذلك إلا ببيان الرسول ﷺ لهم تأويله

■ والثالث منها ما كان علمه عند أهل اللسان الذي نزل به القرآن، وذلك علم تأويل عربيته وإعرايه، لا توصل إلى علم ذلك إلا من قبلهم⁽²⁶⁾

ويقسم ابن عباس رضي الله عنهما التفسير إلى أربعة أوجه «وجه تعرفه العرب من كلامها، وتفسير لا يعذر أحد بجهالته، وتفسير يعلمه العلماء، وتفسير لا يعلمه إلا الله»⁽²⁷⁾ وهو في ذلك يستند إلى حديث رسول الله ﷺ الذي يقول: «أنزل القرآن على أربعة أوجه، حلال وحرام لا يعذر أحد بالجهالة به، وتفسير تفسره العرب وتفسير تفسره العلماء، ومتشابه لا يعلمه إلا الله، ومن ادعى علمه سوى الله فهو كاذب»⁽²⁸⁾.

فالنص المؤول إذن ليس على مستوى واحد، وإنما هو مستويات حسب طبيعة هذا النص. وإذا شئنا أن نحصر أوجه تأويل النص في الثقافة الإسلامية، فإنها لن تخرج عن أربعة أوجه كما ذهب إلى ذلك ابن عباس.

● ما يجب تأويله.

● ما لا يجب تأويله.

● ما يميل إلى جانب عدم التأويل.

● ما يميل إلى جانب وجوب التأويل.

فما لا يجب تأويله هي النصوص المتواترة التي لا تحتل التأويل⁽²⁹⁾، وكذلك المتشابه الحقيقي الذي هو غير لازم تأويله⁽³⁰⁾ وأن ما يجب تأويله؛ فما لا يقبل معناه الحرفي كالأصايب التشبيهية والاستعارية، على أن هناك مرتبة وسطاً بين هذين الطرفين وهي: ما يلزم تأويله إذا تعين للدليل عليه، مثل المتشابه الإضافي وما يميل إلى جانب عدم التأويل، أي ما لا يلزم تأويله مثل المحكم الإضافي.

2-3 - قاعدة وضع المؤول:

إن وضع المؤول هو أن يكون من السلف، ومن يسير على سنن السلف من الراسخين في العلم وخواص العلماء، لا أن يكون من غير الراسخين في العلم ومن غير خواص العلماء كالظاهرية والباطنية. وعلى هذا الأساس فإن الراسخين في العلم لدى الشاطبي هم من اتبع سلف الأمة واقتدى بهم في أفعاله وأقواله، لأنه بمثابة خليفة رسول الله ﷺ «فإذا بلغ الإنسان مبلغاً، فهم عن الشارع فيه قصده في كل مسألة من مسائل الشريعة، وفي كل باب من أبوابها فقد حصل له وصف هو السبب في تنزيله منزلة الخليفة للنبي ﷺ في التعليم والفتيا والحكم بما أراد الله»⁽³¹⁾.

فالصفة الحقيقية «التي تؤهل صاحبها لأن ينوب عن غيره ويتكلم باسمه هي أن يكون عارفاً خبيراً بمقاصده، على الجملة والتفصيل، وأما ما عدا ذلك فأمور مساعدة فالمجتهد الذي يحكم ويفتي باسم الشارع، لابد أن يكون عالماً تمام العلم بمقاصده العامة وأن يكون عالماً بمقاصده في المسألة التي يجتهد فيها ويحكم عليها»⁽³²⁾.

ويعيب الشاطبي على من يرون أنفسهم أهلاً للاجتهاد في الدين، فيتجرؤون على أحكامه وشريعته حتى لتجد أحدهم «أخذاً ببعض جزئياتها في هدم كلياتها، حتى يصير منها إلى ما ظهر له ببدئي رأيه من غير إحاطة بمعانيها، ولا راجع رجوع الاقتدار إليها . ويعين على هذا الجهل بمقاصد الشريعة وتوهمه مرتبة الاجتهاد»⁽³³⁾.

3-3 - قاعدة مراعاة المؤول لمقتضيات الأحوال ومجاري عادات العرب:

لقد خص الشاطبي هذه القاعدة بعناية خاصة، ووضع لها بعض الضوابط التي ينبغي أن يتخذها المؤول للراسخ هادية له، وهي عبارة عن عدة معارف.

* معرفة لسان العرب مفردات وتراكيب ومعاني: فهذه «الشريعة المباركة عربية لا مدخل فيها للالسن الأعجمية»⁽³⁴⁾. فالشاطبي لا يريد بهذا التطرق إلى مسألة ما إذا كان في القرآن ألفاظاً ذات أصول أعجمية، وإنما «البحث المقصود هنا أن القرآن نزل بلسان العرب على الجملة، فطلب فهمه إنما يكون من هذا الطريق خاصة. . فمن أراد تفهمه فمن جهة لسان العرب يفهم ولا سبيل إلى تطلب فهمه من غير هذه الجهة»⁽³⁵⁾.

من هنا يجب أن ينظر إلى العملية التأويلية في ضوء اللغة العربية، باعتبارها باباً أساسياً لولوج عالم النص وفهم أغواره، وعلى ضوء المعهود من

أساليب العرب، ومن ذلك أن العرب «قيما فطرت عليه من لسانها تخاطب بالعام يراد به ظاهره وبالعالم يراد به العام في وجه والخاص في وجه، وبالعالم يراد به الخاص والظاهر يراد به غير الظاهر، وكل ذلك يعرف من أول الكلام أو وسطه أو آخره، وتتكلم بالكلام ينبيئ أوله عن آخره، وإن آخره ينبيئ عن أوله ويتكلم بالشيء يعرف بالمعنى كما يعرف بالإشارة، وتسمي الشيء الواحد بأسماء كثيرة، والأشياء الكثيرة باسم الواحد، وكل ذلك معروف عندها لا ترتاب في شيء منه هي ولا من تعلق بعلم كلامها، فإن كان كذلك فالقرآن في معانيه وأساليبه على هذا الترتيب»⁽³⁶⁾.

فالأصوليون يكتفون من التأكيد على أهمية احترام والتزام حدود قواعد اللغة العربية، في فهم مقاصد النصوص، ويتعرضون لهذه الفكرة كلما وجدوا لذلك مناسبة لأن «لسان العرب هو المترجم عن مقاصد الشرع»⁽³⁷⁾. ومن هنا فالشريعة لا يفهمها حق الفهم إلا «من فهم اللغة العربية حق الفهم لأنها سبيل في النمط، ماعدا وحوه الإعجاز، فإذا مرضنا مبتدئاً في فهم العربية، فهو مبتدئ في فهم الشريعة أو متوسطاً فمتوسط في فهم الشريعة»⁽³⁸⁾.

وهكذا كلما كان المجتهد أمكن في اللغة العربية، كان أقدر على إدراك مقاصد الشرع إدراكاً سليماً، فإذا كان كذلك صح له أن ينظر في القرآن ويستخرج معانيه ومقاصده على أن يسلك في «الاستنباط والاستدلال به مسلك كلام العرب في تقرير معانيها ومنارها، في أنواع مخاطباتها خاصة. فإن كثيراً من الناس يأخذون أدلة القرآن بحسب ما يعطيه العقل منها، لا بحسب ما يفهم من طريق الوضع، وفي ذلك فساد كبير وخروج عن مقصد الشارع»⁽³⁹⁾.

*: معرفة أسباب التنزيل ومقتضيات الأحوال.

*: معرفة علم القراءات والناسخ والمنسوخ وقواعد أصول الفقه التي تتحدث عن المبين والمؤول والمقيد والمتشابه والظاهر والعام والمطلق.

4-3 - قاعدة تماسك النص واتساقه وانسجامه:

بناء على هذه القاعدة يرى الشاطبي أن الخطاب القرآني متعلق الأجزاء مترابطها يدور حول محاور محددة، فإذا أوهمت بعض الآيات بالتعارض أو التقابل أو بالتناقض فإن ما أوهمت به ليس بالتعارض ولا بالتناقض، إذ يمكن ترجيح الأدلة العامة على الخاصة، أو أحد النقيضين على الآخر، فمدار الغلط وسوء فهم الشريعة إنما هو ناتج عن «الجهل بمقاصد الشرع وعدم ضم أطرافه بعضها ببعض، فإن مأخذ الأدلة عن الأئمة الراسخين، إنما هو على أن تؤخذ الشريعة كالصورة الواحدة بحسب ما ثبت من كلياتها وجزئياتها المرتبة عليها وعامها المترتب على خاصها، أو مطلقها المحمول على مقيدها، ومجملها المفسر ببينها على ما سوى ذلك من مناحيها. فإذا حصل للنظر من جملة أحكام من الأحكام، فذلك الذي نظمت به حين استتبطن»⁽⁴⁰⁾

ويشبه أبو إسحاق الشاطبي انسجام الخطاب القرآني بالإنسان الصحيح السوي قائلاً «فكان الإنسان لا يكون إنساناً حتى يستنطق، فلا ينطق باليد وحدها ولا بالرجل وحدها ولا بالراس وحده ولا باللسان وحده، بل بجملة التي سمي لها إنساناً، كذلك الشريعة لا يطلب منها الحكم على حقيقة الاستنباط إلا بجملة، لا من دليل منها أي دليل كان، وإن ظهر لبادي الرأي نطق ذلك الدليل فإنما هو توهمي لا حقيقي، كاليد إذا استنطقت فإنما تنطق توهماً لا حقيقة، من حيث علمت أنها يد إنسان لا من حيث هي إنسان لأنه محال»⁽⁴¹⁾.

فالقول الراسخ شأنه تصور الشريعة صورة واحدة، يخدم بعضها بعضاً كأعضاء الإنسان إذا صورت صورة مثمرة، «وشأن متبعي المتشابهات أخذ دليل ما أي دليل كان عفواً وأخذاً أولياً وإن كان ثم ما يعارضه من كلي أو جزئي، فكان العضو الواحد لا يعطي في مفهوم أحكام الشريعة حكماً حقيقياً فمتبعه متبع متشابه»⁽⁴²⁾.

إن المتأمل في كتابي الشاطبي للموافقات والاعتصام، يلاحظ أن الرجل يستعين ويوظف كذلك قواعد تأويلية كونية - كما سنلاحظ عن ابن رشد في المبحث الرابع - مبنية على أسس منطقية واستدلالية، وقواعد تأويل عربية، على أن تلك المبادئ والقواعد التي صاغها الشاطبي لا تعتبر قطعية وجامعة ومانعة، وإنما هي مبادئ تأويلية، تضبط العملية التأويلية وتمنعها من الزيغ والانحراف، وعلى هذا الأساس قسم الشاطبي التأويل باعتباره عملية اجتهادية استدلالية في استنباط الأحكام إلى قسمين: تأويل صحيح، وتأويل فاسد. فأما الصحيح فما كان منضبطاً للقوانين العربية غير مخالف لما عليه السلف، لأنه إن كان كذلك فهو الضلال بعينه⁽⁴³⁾، مثل تأويل النصوص تأويلاً بعيداً أو باطلاً، وأما الفاسد فهو كل تأويل مخالف لما عليه سلف الأمة وغير منضبط للقوانين المحددة سلفاً.

هكذا اجتهد الشاطبي في أن يدافع عن اتساق النصوص القرآنية وانسجامها، وفي أن يقدم مبادئ وقواعد للتأويل، وفي أن يتحدث عما يؤول منها وما لا يؤول، وعن يقوم بالتأويل وعن يجوز له أن يطلع على التأويل وعن لا يجوز له، وكل هذا المجهود الذي بذله أبو إسحاق الشاطبي في الموافقات والاعتصام يهدف «تعزيز وحدة الأمة»⁽⁴⁴⁾

وإذا كان الشاطبي من الراسخين في العلم وخواص العلماء، فإنه يأخذ بقسط وافر من الفلسفة ويوظف التأويل، فقد وظف المنطق لبناء أحكام شرعية، ووظف التأويل لأنه يقرر بأن في القرآن ظاهراً وباطناً، أي ما يجب أن ينظر إلى ظاهره وما يجب أن يؤول حتى تترك معانيه. يقول «لأن من فهم باطن ما خوطب به لم يحتل على أحكام الله حتى ينال منها بالتبديل والتغيير. ومن وقع مع مجرد الظاهر غير ملتفت إلى المعنى المقصود اقتحم هذه المناهات البعيدة. وعلى الجملة فكل من زاغ ومال عن الصراط المستقيم فبمقدار ما فاته من باطن القرآن فهماً وعلماً، وكل من أصاب الحق وصادف الصواب فعلى مقدار ما حصل له من فهم باطنه»⁽⁴⁵⁾

4 - معايير القراءة التأويلية:

4-1 - معيار التناظر وناطقية النص:

هذه الطريقة المنهجية التي يمثلها التأويل باعتباره منهج استنتاجي، تحسن عملية البحث في النص من الثغرات التي يمكن أن تتسلل عبرها أهواء الباحث بهذه الطريقة، ليتضح «أن ليس للباحث نصيب منها إلا بمقدار التعقب والتتبع والإصغاء للقرآن الناطق ليكون الحكم لله»⁽⁴⁶⁾.

إن قراءة القرآن بعض في بعض، تمكن نصه من التعبير التلقائي عن ذاته، في عملية فيها يوظف الفقيه ليكون في خدمة النص، لا الفقيه يوظف النص ليخدم ميولاته الذاتية، وذلك يتم بأن يعتبر الفقيه أداة تنفيذية، يخضع فيها لتوجيهات النص القرآني في نقله آية من مكان لآخر، أو تبديل آية بأخرى، ولن يكون النص الناتج في هذه الحالة خارج عن الدائرة القرآنية، بدليل أن المادة التي تتكف منها مادة قرآنية، والتغيرات التي طرأت على النص وحولته إلى نص جديد، إما حدثت بناء على توجيهات وأوامر قرآنية أمثلتها نصوص قرآنية معينة «فالتأويل قادر على إعادة بناء امتدادات النص القرآني بإعادة تشكيل العلاقات القائمة بين الآيات، بتحريك تلك المكونات في عملية اتصال وانفصال لا حصر لها، دون أن يؤدي ذلك إلى تناقض واختلاف في التشكيلات البنائية المستحدثة»⁽⁴⁷⁾.

4-2 - التصديق المتبادل:

إن معيارية مصادقة القرآن على الآيات القرآنية الناتجة لتوليداً، تعني أن الفكرة التي تحملها تلك الآيات القرآنية لا يمكن أن يوجد في القرآن ما يناقضها، بل يوجد فيه ما يصادق عليها ويعززها، وفي ظل هذا الضابط تصبح كل عملية إبدال مستندة إلى ضوابط العملية التأويلية، يوجد ما يصادق عليها ويقويها.

إن عملية تأويل الآيات تستهدف تأليف ونظم آيات لها وجوه جديدة وهي عملية خاضعة لدلالة التناظر والتشابه في القرآن، في إطار الاستقراء والتتبع، وفي إطار المقايسة والمقارنة التفسيرية، مما يعني أن حركة التأويل الإبدالية في القرآن وآياته، منضبطة بضابط التشابه والتناظر المحدد لمسار الاستقراء والفرض لصيغة العلاقة التفسيرية بين الآية والآية

إلا أن استقراء التناظر لا ينبغي أن يتم بصورة عشوائية، بل لابد من ترشيد الاستقراء للوصول إلى أهدافه، وذلك بأن يكون تعقب التناظر يهدف إلى إلحاق الآية بالآية النظرية المحكمة للمعنى في الموضوع المبحوث من خلال عملية منظمة من الانتقال من النظير الأقرب فالأقرب⁽⁴⁸⁾.

الهوامش

- (1) البرهان في علوم القرآن، 149/2، الزركشي
- (2) وهو تعريف للكوشي الإتيان في علوم القرآن 180/2 للسيوطي
- (3) التعريفات 52 الجرجاني
- (4) جمع الجوامع: 53/2 ابن السبكي.
- (5) الاستدلال في معاني الصروف، 245 أحمد كروم
- (6) ينظر البحر المحيط 308/1 وقد عرض ألفويون لهذا الغرض من ضرر، تحصيل المعاني وترجيحها في مناسبات متفرقة منها ما نص عليه السيوطي بقوله: «قال أبو حيان التأويل إنما يصوغ إذا كانت الجارة على الشيء ثم جاء بحال الجارة فيقول، أما إذا كان لغة طائفة من العرب لم يتكلم بها فلا تأويل» الاقتراح 29
- (7) الاستدلال في معاني الحروف 246 أحمد كروم
- (8) سورة لقمان، الآية 29
- (9) سورة الرعد، الآية 2

- (10) الاستدلال في معاني الحروف، ص 247، أحمد كروم
- (11) الإيهام في شعر الحداثة، ص 262، عالم المعرفة
- (12) الخفي اللبيب: 527/2، ابن هشام
- (13) شرح التلمع 156/2
- (14) الرد على المنطقيين، 11165 ابن تيمية، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان
- (15) نقد المنطق 34 ابن تيمية، حققه وصححه محمد حامد الفقي وآخرون، مكتبة السنة للمطبعة، القاهرة
- (16) والنظر هو الفكر في حال المتطور فيه وهو طريق إلى معرفة الأحكام إذا وجد بشروطه، وهذه الشروط هي ثالثة، أحدها أن يكون الناظر كامل الآلة، والثاني أن يكون نظره في دليل لا في شبهة، والثالث أن يستوفي الدليل ويرتبه على حقه، فيقدم ما يجب تقديمه ويؤخر ما يجب تأخير، التلمع في أصول الفقه ص 5
- (17) الرد على المنطقيين 353-352
- (18) إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول 219 الشوكاني، دار الفكر
- (19) ينظر الرسالة، ص 14 25 الضمعي وقد أثبت مجموعة من الآيات مشروعية الاستدلال منها بقوله تعالى ﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾، الحشر، الآية 2 وقوله تعالى ﴿أولم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء﴾، الأعراف، الآية 184
- (20) الموافقات 41/3، الشاطبي
- (21) الاستدلال في معاني الحروف، ص 51، أحمد كروم
- (22) تجديد المنهج، ص: 377، طه عبدالرحمن
- (23) ينظر اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص 131، طه عبدالرحمن
- (24) الاستدلال في معاني الحروف، ص 52، أحمد كروم
- (25) المناهج الأصولية، 31.
- (26) قواعد الأحكام، 160/2
- (27) ينظر الموافقات 47/3، الشاطبي
- (28) تفسير الطبري: 41/1.
- (29) نفسه، 34/1
- (30) نفسه

- (31) الموافقات، 49/2، الشاطبي.
- (32) نفسه، 98/3
- (33) نفسه، 107-106/4
- (34) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي: ص 331، أحمد الريسوني، الطبعة الأولى 1991، دار الأمان، الرباط. تحدث ابن السبكي عن العلوم التي تلزم المحدث ثم نقل عن أبيه تعريف المحدث «وقال الشيخ الإمام هو من هذه العلوم ملكة له، وأحاط بمعظم قواعد الشرع؛ ومارسها بحيث اكتسب قوة يفهم بها مقصود الشارع» جمع الجوامع 383/2.
- (35) الموافقات، 174/4-175، الشاطبي
- (36) الموافقات، 65/2
- (37) نفسه، 66/2
- (38) نفسه، 66-65/2
- (39) الموافقات، 324/4
- (40) نفسه، 304/4
- (41) نفسه، 77/1
- (42) الاعتصام 166/1، الشاطبي، تحقيق خالد عبدالفتاح، الطبعة الأولى 1996، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت
- (43) نفسه، 166/1 الشاطبي
- (44) نفسه
- (45) الموافقات، 73/3 الشاطبي
- (46) التلخيص والتأويل، 138، محمد مفتاح.
- (47) الموافقات، 390/3
- (48) نفسه، 42
- (49) نفسه
- (50) التأويل منهج الاستنباط في الإسلام، 470، أحمد المحراني



مصادر ابن منظور اللغوية في «لسان العرب» ومنهجه في الإفادة منها

حنا بن جميل حداد(*)

لم تتطو صفحة القرن السابع الهجري، حتى عرف المهتمون بالعربية وقضاياها اللغوية، معجماً يجمع بين دفتيه خلاصة المادة التي تضمنتها معاجم العربية المتقدمة عليه، ذلك هو «لسان العرب» لابن منظور الإفريقي، المولود سنة 630هـ والمتوفى سنة 711هـ.

وتشير المقدمة التي وضعها صاحب المعجم إلى أنه أراد لمعجمه هذا أن يكون مثلاً في حسن الوضع والجمع، لأنه وجد المعجمات السابقة لا تجمع بينهما، فوضع معجمه الذي اعتمد في تأليفه، كما قال على خمسة كتب كبار هي: «تهذيب اللغة» لأبي منصور الأزهري (ت 370هـ) و«المحكم» لأبي الحسن بن سيده الأندلسي (ت 458هـ) و«تاج اللغة وصحاح العربية» لأبي نصر إسماعيل بن حماد الجوهري (ت 393هـ) و«الأمالي» لأبي محمد بن بري (ت 582هـ) على الصحاح الجوهري. و«النهاية في غريب الحديث والأثر» لمحمد بن الأثير الجزري (ت 606هـ).

والى هذا الذي استفاده ابن منظور من هذه المصنفات يشير بقوله⁽¹⁾.

(*) ناقد أدبي

فجمعت منها في هذا الكتاب ما تفرق، وقرنت بين ما غرّب منها وبين ما شَرّق، فانّظم شمل تلك الأصول كلها في هذا المجموع، وصار هذا بمنزلة الأصل، وأولئك بمنزلة الفروع».

ثم يتابع ابن منظور قائلاً⁽²⁾: «وليس لي في هذا الكتاب فضيلة أمت بها ولا وسيلة أتمسك بسببها، سوى أنني جمعت فيه ما تفرق في تلك الكتب من العلوم، وبسطت القول فيه، ولم أشبع باليسير، وطالب العلم مفهوم فمن وقف فيه على صواب أو زلل: أو صحة أو خلل فعهدته على المصنف الأول، وحمده وذمه لأصله الذي عليه المعول» ويمضي ابن منظور فيقول⁽³⁾: «وأنا مع ذلك لا ادعي فيه دعوى فأقول، شافهت أو سمعت. أو فعلت. أو صنعت أو شددت أو رحلت. أو نقلت عن العرب العرباء أو جملت. أو غير ذلك مما يجده في مقدمات كثير من كتب اللغة ومعاجمها

غير أن الدارس لللسان العرب هذا، والتأمل مادته والمنقب فيه، يجد أن صاحبه لم يلتزم بما قال ولم يكتف بهذه الأصول الخمسة التي ذكرها وصرح بأسماء أصحابها، ولكنه جمع إليها العديد من المصنفات اللغوية التي كانت معروفة في زمانها، فنقل عنها واستفاد منها وجمع كثيراً من مادتها وشواهدا إلى ما استفاده من المادة التي استخرجها من أصوله الخمسة. وهو في رجوعه إلى هذه المصنفات واستفادته منها نراه يصرح بأسمائها تارة ويغفلها تارات، بقصد منه أو بغير قصد. وتجيء هذه الدراسة لتكشف عما أهمل ذكره ابن منظور في مقدمة معجمه من هذه المصنفات لتفي أصحابها حقهم، وتبرز مكانتهم في بناء صرح هذا المعجم الكبير الذي قلّما خلت دراسة من الدراسات اللغوية وغير اللغوية من الرجوع إليه والإفادة منه واعتماده مصدراً من أظهر مصادرها

وقد تفاوت نقل ابن منظور عن هذه المصنفات بين التصريح والتلميح، واعتماده عليها بين الموضع الواحد والمواضع المتعددة، على وفق مقتضى الحال.

وتسجل هذه الدراسة لابن منظور أنه في كتابه العظيم هذا، قد حفظ لنا مادة لغوية ثرة ونقولا وشواهد شعرية ونثرية متعددة من مصادر لغوية هامة لم يعد لها وجود في زماننا هذا، وهي من تراث العربية المفقود، الذي لم يعد وجود - في حدود علمنا - إلا إذا كشفت لنا الأيام، وجهود المحققين والباحثين، عن كنوز التراث العربي، غير هذا.

وسوف نذكر فيما يلي، ثبناً بأسماء المصادر اللغوية التي اتكأ عليها الرجل في تأليف كتابه، فضلاً عن المصادر التي صرح بأسمائها كما سنذكر ثبناً آخر بأسماء المصادر اللغوية المفقودة التي حفظ لنا ابن منظور منها نقولاً نادرة ومادة لغوية ثرة

أولاً: المصادر التي نقل ابن منظور عنها مما وصل إلينا.

ويأتي على رأس هذه المصادر، كتاب «العين» للخليل بن أحمد الفراهيدي ثم «جمهرة اللغة» لاس دريد الأزدي ثم «العريب المصنف» لابي عبيد القاسم بن سلام ثم «المنجد» و«المنضد» لكراع النمل، ثم «الكتاب» لسيبويه ثم «النوادر» و«الهمزة» لأبي زيد الأنصاري فضلاً عما نقله ابن منظور من التراث اللغوي الذي وصل إلينا من تراث ابن السكيت «كتاب إصلاح المنطق» و«الالفاظ» و«القلب والإبدال» و«التذكير والتنايث» ومن تراث أبي علي الفارسي ك«التذكرة» و«البصريات». ومن التراث في «غريب القرآن والحديث» كغريب المديني وابن الأنباري وابن قتيبة والحميدي والخطابي والهروري وغيرهم. ونقدر جملة ما نقله ابن منظور من هذه المصادر مجتمعة بأكثر من خمسة آلاف نقل مع ما يتبع هذه النقول من شواهد الشعر والنثر

وعلى الرغم من أن ما نقله ابن منظور ووظفه في كتابه من هذه المصادر لا يعدل شيئاً كبيراً إذا ما قيس بضخامة حجم كتابه وغناه. إلا أن ذكر هذه

المصادر أو الإشارة إليها والتنويه بما أخذه منها في مقدمة كتابه، وبيان منهجه. أسوة بغيرها من المصادر، كان حقاً واجباً لئلا يؤخذ عليه ما أخذه هو نفسه على الآخرين من التبجح والادعاء.

ثانياً: المصادر التي نقل عنها مما لم يصل إلينا:

وهذه المصادر على نوعين:

الأول: مجموعة المصنفات في «النوادر» أو «نوادير اللغة» وبعضها من تراث العربية المفقود وإن كانت مادتها اللغوية منشورة في بطون المعاجم ومصنفات اللغة، يصادفها القارئ أتي توجه وتوزع هذه المصنفات على قسمين: قسم وصل بعضه إلينا **غير كامل** ويسمى بمصنفات مختلفة مثل «النوادر» لأبي زيد الأنصاري والتعليقات والنوادر» لأبي علي الهجري، و«الأمالي والنوادر» لأبي علي الفاي و«الموارد» لأبي عمرو الشيباني ونعرفه اليوم باسم «الجيم»⁽⁴⁾. و«النوادر» لأبي مسحل الإعرابي و«النوادر» للصاغاني. ونعرفه اليوم باسم «الشوارد في اللغة»⁽⁵⁾ وغيرها.

وقسم ثان وهو الذي لم يصل إلينا. ولا نعرف عنه إلا اسمه ولا عن مادته إلا ما حفظته لنا بعض المصادر من هذه المادة ومن بينها «لسان العرب» هذا الذي حفظ لنا نقولاً جيدة ومتعددة منها. ويأتي على رأس قائمة المصنفات المفقودة من التراث العربي في «النوادر»، كتاب علي بن حازم اللحياني المشهور بـ «نوادير اللحياني» وهو من المصنفات التي كان الأزهري صاحب «تهذيب اللغة» قد «اطلع عليه وأعجب به ونقل منه مادة غزيرة في كتابه»⁽⁶⁾ وقد نقل صاحب «لسان العرب» من هذا الكتاب نقولاً كثيرة توزعت على الكتاب بأجزائه كلها. ولسنا نعرف على درجة التحديد إن كان ابن منظور قد امتلك الكتاب ونقل عنه

أم أنه اعتمد على ما نقله الأزهرى في «تهذيب اللغة» فجاء فعل ابن منظور في «اللسان». نقلاً عن نقل (١٩).

ومهما كان الأمر، فقد حفظ لنا «لسان العرب» من «نوارى اللحيانى» هذه نقولاً كثيراً ومادة غزيرة توزعت على أكثر من ألف موضع في الكتاب.

ومن مصنفات «النوارى» التى لم تصل إلينا أيضاً، «نوارى الأعراب وغرائب الفاظها» لابن هانئ النيسابورى المعروف بـ «صاحب الأخفش» ثم «نوارى الأعراب الذين كانوا مع ابن طاهر» لأبى الوازع محمد بن عبد الخالق. ثم «النوارى» لابن بزرج اللغوى، وهى من المصنفات التى كان الأزهرى قد اطلع⁽⁷⁾ عليها ونقل عنها الكثير من مادتها وأودعها كتابه. ثم جاء صاحب «لسان العرب» فنقل ما نقله الأزهرى ووظفه في كتابه ووزعه على احزانه فيما يقرب من ألف موضع.

كما يضاف إلى مجموعة «النوارى» السابقة، جملة المصنفات التى وضعها كبار علماء اللغة في موضوعات مختلفة مما يتصل بحياة الإنسان العربى ومعاشه، والتى لا شك أنها كانت المهاد الأول التى اتكأ عليها كثير من علماء العربية الأقل شهرة ومكانة ونسجوا على منوالها. ولكن هؤلاء الذين هم أقل شهرة ومكانة كانوا احسن حظاً من غيرهم من جهة سلامة مصنفاتهم من الضياع ووصولها إلينا سليمة. وقد أصبح من المسلم به عند الدارسين أن هؤلاء الذين هم أقل شهرة ومكانة، كانوا ذوي السبق إلى التأليف في هذه الموضوعات. في الوقت الذى سبق إليه غيرهم. وكان هذا «الغير» هم الأحق بهذه الشهرة، والأولى بأن ينوّه بجهدهم وأن يشار إليهم. ومن هذا النوع من المصنفات:

١ - ما وضعه النضر بن شميل وشعر بن حمدويه وأبو عبد الله الأموى وأبو عمرو الشيباني عن الخيل والنبات والشجر والوحوش والإبل والأنواء والزروع والحيات والسلاح والأزمنة والصفات والأمثال وغير ذلك ومعظم

هذه المصنفات مما لم يصل إلينا ولكن مانتها اللغوية بشواهدا من الشعر والنثر توزعت من بعد على الكتب والمصنفات التي ألفت في موضوعاتها فضلاً عن معاجم اللغة، وقد نقل ابن منظور في «لسان العرب» مادة غزيرة من هذه المصنفات في مواطن متفرقة منه

ب - ما وضعه بعض علماء اللغة الذين تتردد أسماءهم في كثير من المعاجم مثل «الفصوص» لصاعد بن الحسن اللغوي و«الترجمان» للمفجع البصري اللغوي و«الاعتقاب» لأبي تراب الأعرابي و«الرمكي» لابن بري. وقد نقل ابن منظور من هذه المصنفات المفقودة مادة لغوية طيبة فرقها من مواطن متعددة من كتابه

تلك كانت بعض مصادر ابن منظور في لسان العرب، وهي التي اتكا عليها. ومنها جمع مادته اللغوية بشواهدا الشعرية والنثرية

أما منهجه في الأخذ عن هذه المصادر والتعامل معها وطرائق استفادته منها والإحالة إليها، فهو ما سنكشف عنه فيما بعد

منهج ابن منظور في الأخذ عن مصادره والإحالة إليها.

أسلفنا الحديث فيما مضى عن المصادر اللغوية التي اعتمد عليها ابن منظور في تأليف كتابه. وتحدث فيما يلي عن منهجه في الرجوع إلى هذه المصادر والاستفادة منها والإحالة إليها وطرائقه في نقل المادة اللغوية من هذه المصادر، فنقول:

نقرر بداية أن الرجل كان أميناً - إلى حد كبير - فيما نقله عن هذه المصادر غير أن منهجه الذي اتبعه في النقل عنها والإحالة إليها، قد شاب في بعض الأحيان نوع من الخلط والاضطراب، الذي سببه ضخامة حجم المادة

المنقولة من هذه المصادر. وتنوع مكوناتها. ولأن الرجل كان يصنع كتاباً من جهد الآخرين وليس من جهده الشخصي كما أكد ذلك في مقدمة الكتاب. ويمكن لنا أن نكشف عن أظهر ما يميز منهجه في هذا الكتاب بما يلي

* أنه ينقل المادة اللغوية بشواهد الشعرية والنثرية من مصنفات نقلت هي الأخرى عن غيرها فكان محصلة عمله نقل عن نقل، فهو مثلاً ينقل كثيراً عن الأزهرى في كتابه «تهذيب اللغة» الذي نقل مادته في هذا الكتاب عن مصنفات غيره، فكثيراً جداً ما نجد في لسان العرب مثل قوله⁽⁸⁾: «نقلت من خط الأزهرى ما نقله عن اللحياني في نواتره... إلخ» أو قوله⁽⁹⁾: «وفي التهذيب، قال النضر بن شميل في كتابه... إلخ». ومثل هذا النقل في اللسان يجده القارئ أنى توجه. وهذا النهج يشبه نهج المدلسين في رواية الحديث، وهو نهج «معتقداً - مرفوض» في نقل المادة اللغوية. كما هو مرفوض في نقل الحديث وتدوينه

* أنه لم يكن يذكر اسم المصدر الذي ينقل المادة اللغوية عنه في بعض المواطن مما يوجب، أن ما يذكره من هذه المادة، إنما هو من محفوظه أو سماعه. وهذا ما يخالف ما أخذه على نفسه في مقدمة الكتاب من التصريح باسم المصدر الذي ينقل عنه لتكون العهدة على المصدر وصاحبه لا عليه. ومثل هذا كثير في الكتاب⁽¹¹⁾.

* أنه يذكر اسم المصدر الواحد من مصادره أحياناً باسمين مختلفين⁽¹²⁾، فهو على سبيل المثال يسمي مصنف ابن بري مرة بـ «أمالى ابن بري» وأخرى بـ «حواشى ابن بري» وثالثة بـ «كتاب ابن بري» علماً بأن الذين ترجعوا لابن بري قد أجمعوا على أن كتابه الذي وضعه على «الصحاح للجوهري» كان باسم «الحواشى» على ابن بري وهو ما صرح هو نفسه به في مقدمة الكتاب عندما سمى مصادره التي اعتمد عليها⁽¹³⁾.

وقد يكون هذا مقبولاً عندما لا يحصل لبس، وعندما لا يكون للعالم الذي ينقل عنه أكثر من مصنف. كما هو الحال عند ابن بري في «حواشيه على صحاح الجوهري» وسيبويه في «الكتاب» واللحياني في «النوادر» أما الآخرين كالنضر بن شميل وابن السكيت وأبي زيد الأنصاري وغيرهم، فاللبس لابد حاصل، لأن لكل واحد منهم أكثر من مصنف قد ينصرف إليه ذهن. فكان لابد من ذكر اسم المصدر الذي ينقل عنه كاملاً.

* نجد ابن منظور وهو يتحدث عن المادة اللغوية لبعض الجذور مكتفياً بما ينقله عن مصدر واحد دون أن يلتفت إلى ما جاء عن هذه المادة في غير هذا المصدر. فهو مثلاً ينقل في الجذر (حرم) ما ذكره الأزهرى. وفي الجذر (حرس) ما ذكره اللحياني وحده. ومثل هذا التفرد أكثر من أن يحصى في الكتاب. ولا نجد مسوغاً لهذا النهج إلا إذا لم يكن للمادة في هذا الجذر أو ذاك حضور عند الآخرين في مصنفاتهم اللغوية وهو ما ليس حاصلًا.

* يلتفت نظر المطالع على اللسان، هذا التفاوت الملحوظ بين ما ذكره صاحبه عن الجذر والجذر الآخر فهو في بعضها يطالب في الحديث ويستطرد إلى ما فيه فائدة وما ليس فيه حتى يصل ما يذكره عن مادة الجذر وما يتفرع عنها إلى صفحات عدة في حين يكتفي في حديثه عن بعض هذه الجذور بذكر عدد من الكلمات لا تشكل في مجموعها سطرًا واحدًا⁽¹⁴⁾.

* يأخذ ابن منظور في بعض الجذور كلام الأزهرى بتسليم مطلق كما نجده في قوله في الجذر (نمر). قال الأزهرى: «لم أجده مستعملًا في شيء من كلامهم». والتسليم المطلق بقول الواحد أو المرجع الواحد ليس من المنهج العلمي بشيء، كما أنه ليس مقبولاً ولو أن الأزهرى قال: لم أجده فيما رجعت إليه وأخذت عنه من المصادر، ثم جاء ابن منظور فأخذ بقوله لاختلف الأمر وكان مقبولاً.

الاحتجاج بالشعر في لسان العرب.

للشعر في «لسان العرب» مكانة كبيرة وحضور طيب. حتى ليندر أن يجد القارئ صفحة واحدة من صفحات الكتاب⁽¹⁶⁾ ليس فيها استشهاد ببيت من الشعر أو أكثر⁽¹⁷⁾ وهذه سمة غالبية على معاجم اللغة العربية التي اتخذت من شواهد الشعر أدلة قاطعة على استعمال العربي لهذا اللفظ أو ذاك وما تشق عنه في شعره ونثره. وقد تضمن «لسان العرب» من شواهد الشعر كما هائلاً بلغ وفق إحصاء أحد الباحثين اثنين وثلاثين ألف بيت من الشعر تقريباً⁽¹⁸⁾. وإن كنا نقدر عدد هذه الشواهد وفق الفهارس التي أعدها الدكتور خليل عمارة والدكتور أحمد الهيجاء بأكثر من هذا فقد جاء فهرس الأشعار المستشهد بها في لسان العرب عندهما في أربعة مجلدات كبار⁽¹⁹⁾ بلغ عدد صفحاتها (2500) صفحة تقريباً. وقد تضمنت الصفحة الواحدة خمسة عشر بيتاً من الشعر في المتوسط. ويعملية حسابية بسيطة يقصح لنا أن هذه المجلدات تضمنت (37500) شاهد شعري. فإذا أسقطنا من هذه الشواهد ما سببته 5/ منها بين خطأ في الرصد أو تكرار أو وهم أو غير ذلك مما يقع في الفهارس المصنوعة تبقى لنا من هذه الشواهد ما يفرق الرقم الذي ذكره الدكتور الأيوبي في إحصائه السابق بكثير.

وأياً كان الرقم فالذي لا خلاف عليه أن شواهد الشعر في لسان العرب بلغت حدًا لم يبلغه فيها أي معجم آخر تقدم عليه. وأن هذه الشواهد جاءت ممثلة لشعراء العصر التاريخية المختلفة بدءاً بالعصر الجاهلي وانتهاءً بالعصر العباسي الثاني وقد ذكر الباحثون من قبل⁽²⁰⁾ كثيراً من الملاحظات لا يمنعنا من أن ندلي بدلونا في هذه الشواهد وطرائق توظيفها في «لسان العرب» واعتماد أحبه عليها، فنقول:

* يعتمد صاحب «لسان العرب» رواية الشاهد الشعري، كما وجدها في جذور

المصنفات التي نقل عنها وقلما يتدخل في رواية الشاهد، إلا إذا كان التدخل على علاقة بموطن الاستشهاد من بيت الشعر.

* يأخذ صاحب اللسان بنسبة الشاهد الشعري إلى قائله كما وجده منسوباً إليه في مصدره الأول، ولو كانت هذه النسبة خاطئة، من غير أن يتدخل في تصويب النسبة إلا فيما ندر، كما جاء في نسبة الشاهد

ألا أن خير الناس بعد ثلاثة قتل التجوي الذي جاء من مصر

فقد ساقه منسوباً للكيميت كما وجده في الصحاح ثم علق عليه قائلاً: هذا قول الجواهري، وقال ابن بري، البيت للوليد بن عقبة وصواب إنشاده .. إلخ، ثم علق ابن منظور بقوله ورايت في حاشية بأصله أشد أبو عبيد البكري في كتابه «فصل المقال» هذا البيت **لثالثة بنت الفرافصة الكلبية** زوج عثمان بن عفان ترثيه⁽²¹⁾.

* يروي مع الشاهد الشعري المذكور في الحذر والمنقول من أصله بيتاً أو أكثر من محفوظه من القصيدة⁽²²⁾ التي فيها البيت للشاهد، ولو لم يكن لهذه الأبيات المزيدة علاقة بموطن الاستشهاد اللغوي في البيت الشاهد. ولكن الأمر في تقديرنا نوع من استعراض محفوظه من الشعر

* يمثل للفظ داخل الجذر الواحد أو لعنائه فضلاً عما ينقله من الشواهد الشعرية في المصدر الذي ينقل عنه. يمثل له بأبيات من شعر الشعراء الذين لا يجوز الكثير من اللغويين والنحاة الاستشهاد بأشعارهم، لأنهم من الشعراء المولدين أو المتأخرين⁽²³⁾ كبشار بن برد وأبي نواس وأبي تمام وأبي العتامة وغيرهم ولكن ابن منظور في الحقيقة لا يسوق هذه الأشعار بقصد الاحتجاج بها بل للتمثيل ليس إلا⁽²⁴⁾.

* يبدو ابن منظور في بعض الأحيان متشككاً في نسبة الشاهد الشعري إلى

قائله كما جاء في المصدر الذي ينقل عنه. لذا نراه يحاول تصويب هذه النسبة بذكر اسم غير واحد ممن ينسب إليهم هذا الشاهد أو ذاك وكأنما يريد بهذا الذكر أن يدفع عن نفسه تهمة الجهل بمعرفة قائل البيت على وجه التحديد⁽²⁵⁾.

* يكتفي ابن منظور في بعض الأحيان بذكر الاسم الأول لصاحب الشاهد، مع ما يسببه هذا الاكتفاء من الخلط بين الشعراء، ونسبة شعر الواحد منهم للثاني بغير حق فهو مثلاً يسوق الشاهد الشعري منسوباً (لحميد) كما وجده عند أي من أصحاب المصادر التي ينقل عنها أو يعتمد عليها. دون أن يبين على وجه التحديد مَنْ حميد هذا؟ أهو حميد بن ثور؟ أم حميد الأرقط؟ ثم يأتي حمّاع الشعر وصنّاع الدواوين المفقودة فيركنون إلى هذه النسبة ويأخذونها كما حانت دون تمحيص، اعتماداً منهم على صدق الرجل ومكانته فينسبون لهذا الشاعر ما هو لغيره فيختلط الشعر بفضله ببعض فلا يميزه إلا الناقد المتمرس والصابع المحترف وأنتى لنا اليوم يمثل هذا؟ ومثل (حميد) هناك النابغة والأعشى وغيرهم الكثير من شعراء المؤلف والمختلف.

* ينسب الشاهد الشعري في موطن من الكتاب ثم يورده غفلاً من النسبة في غير موضع منه⁽²⁶⁾.

* ينسب الشاهد الشعري لشاعر في موطن، ثم ينسبه لآخر في موطن ثان. كذلك الذي نسبته للفردق في الجذر (حمق) ثم عاد ونسبه لابن أحمر في الجذر (زير) ومثله الذي نسبته لأبي خراش الهذلي في الجذر (نفس) ثم عاد ونسبه لحذيفة بن أنس في اللسان (جفن). والأمثلة كثيرة.

* حفظ ابن منظور في «لسان العرب» كمّاً صالحاً من الشواهد الشعرية على لغات العرب ولهجاتهم، مما جعل من كتابه معيناً لا ينضب لدارسي هذه اللغات واللهجات ومصوراً هاماً لدراسة هذا الجانب من تراث العربية الذي

أوشك أن يندثر ويموت وحسبنا كتاباً «اللهجات العربية في التراث» للدكتور أحمد علم الدين الجندي و«مميزات لغات العرب» لحفني ناصف لنعرف أن كثيراً مما جاء فيهما من الشواهد على لغات العرب ولهجاتهم كان مصدره «لسان العرب» هذا.

ولا يفوتنا في هذا المقام الحديث عن الرجز في لسان العرب ولو على صفة الاختصار والرجز كما هو معروف من بحور الشعر العربي التي استأثرت باهتمام كثير من شعراء العربية، فلم ينظموا قوافيهم إلا على بحرهِ حتى اشتهروا في تاريخ العربية باسم الرجاز كالعجاج وابنه روبة وأبي النجم العجلي ومحمد بن ذؤيب العماني والزبيان السعدي وعشرات غيرهم، وقد حفظنا رواية الشعر كثيراً من دواوين الشعراء العرب حتى وصلت إلينا كاملة أو شبه ذلك.

أما شعر هؤلاء الرجاز، مقلّة من الرواة من حفظته أو روته فلم يصل إلينا منه إلا ما كان من شعر العجاج وابنه روبة أما بقية الرجاز فقد نهد لجمع أرجازهم بعض الباحثين المحدثين، مجمّعوا منه ما تيسر لهم الوقوف عليه في المصادر التراثية وهي مقدمتها «لسان العرب» هذا، وصنعوا له دواوين صغيرة ظلت على الرغم مما بذل في صناعتها من جهد تحل بالكثير من أراجيزهم. وقد كان لسان العرب من أغنى المصادر التراثية بهذا الرجز، الأمر الذي جعل منه مصدراً رئيساً لهذا النوع من الشعر ومستودعاً غنياً به.

المواش

- (1) مقدمة لسان العرب، ص 3
- (2) المصدر السابق ص 4-3.
- (3) المصدر السابق ص 3
- (4) حققه إبراهيم الإبياري ونشره بهذا الاسم مجمع اللغة العربية بالقاهرة سنة 74
- (5) يحققه عدنان النوري ونشره المجمع العلمي العراقي في بغداد سنة 1983م
- (6) تهذيب اللغة 22-21/1
- (7) المصدر السابق ص 19، 24.
- (8) اللسان (عنب)، (كتب) (لألا) (سرج)، (لوح)، (هجر)، ومواظ كثيرة غيرها
- (9) انظر اللسان (أرب) (حب) (رسم) (مسك)، (حكم) ومواظ كثيرة غيرها
- (10) انظر اللسان (ترب)، (عرب)، (صمغ)، (رغد) ومواظ كثيرة غيرها
- (11) انظر مثلاً له في اللسان (رنج) (طمع) (حدر) (مجدد) وغيرها
- (12) انظر لسان العرب المواد (سدر)، (ليس)، (قبط)، (جمج)، (حشع)، (حرم) وانظر معها المواد (رغد)، (برج)، (غرا)، (تور)، ومعها أيضاً المواد (أهر)، (برد) ومواضع كثيرة غيرها
- (13) مقدمة لسان العرب ص 3.
- (14) انظر أمثلة لهذا الجدور (حرسب)، (جلذب)، (نصر)، (نخض)، (شمط)، (ورن)، وقارنها بالمواد في الجدور (عرض)، (صرد)، (جورد)، (جلب)
- (15) انظر اللسان (خرشم)، (حلقم)، (نيل)، (جنتل)، (حتكل)
- (16) يبلغ عدد صفحات الكتاب 8700 صفحة من القطع الكبير تزيد أو تنقص حسب طبعته
- (17) بلغ عدد الشعراء المستشهد شعريهم في لسان العرب وفق كلام الدكتور ياسين الأيوبي في مقبلة كتابه «معجم الشعراء في لسان العرب» ص 6 قرابة ألف ومائتي شاعر تراوحت كمية أشعارهم ما بين البيت الواحد والألف بيت.
- (18) الدكتور ياسين الأيوبي، معجم الشعراء في لسان العرب ص 23
- (19) فهرس لسان العرب للدكتور خليل عميرة وأحمد أبو الهيجا، الأجزاء 4، 5، 6، 7

- 20) وتقصّد تحديداً الدكتور ياسين الأيوبي والدكتور خليل عمايرة في كتابهما المذكورين قبلاً
- 21) لسان العرب «جوب» (خشب) وموطن أخرى
- 22) انظر مثلاً لما ذكره من الشعراء الزائد عن الحاجة في الجذور (صلمع)، (جوب)، (طبع)، (ريح)، (بحج)، (برد)، (عهد) والعشرات غيرها من المواضع
- 23) اطر شعر مثل هؤلاء الشعراء في الجذور (خرس)، (لحف)، (خضر)، (هزل)، (مضر)، (بهرم) وجذور أخرى كثيرة
- 24) انظر مثلاً لهذه الجذور (جاس)، (خرس)، (مصر) وغيرها كثير
- 25) انظر مثلاً لهذا في الجذور (سور)، (قرا)، (لحد)، (كج)، (تور) وغيرها

المراجع والمصادر

- تهذيب اللغة لأبي منصور الأرمزي، تحقيق عبدالسلام هارون، المؤسسة العربية العامة للترجمة والتأليف والنشر، القاهرة، 1964م
- الجيم لأبي عمرو الشيباني تحقيق إبراهيم الإياري، منشورات مجمع اللغة العربية بالقاهرة، 1974م
- الشوارد في اللغة للصاعسي، تحقيق عديان عبدالرحمن الدوري، منشورات المجمع العلمي العراقي، بغداد، 1983.
- قهارس لسان العرب، للدكتور خليل عمايرة والدكتور أحمد أبو الهيجاء، منشورات مؤسسة الرسالة في بيروت، 1987م
- لسان العرب لابن منظور، طبعة مصورة عن نشرة بولاق بالقاهرة سنة 1308هـ
- اللهجات العربية في التراث للدكتور أحمد علم الدين الجندعي، منشورات الدار العربية للكتاب في بيروت، دون تاريخ
- معجم الشعراء في لسان العرب للدكتور ياسين الأيوبي، منشورات دار العلم للملايين في بيروت، ط 1، سنة 1980م
- مميزات لغات العرب لحفني ماصف، القاهرة، دون تاريخ



منح الخلفاء ومنح الفقهاء المعرفة والسلطة في العصر العباسي

قحطان صالح الفلاح (*)

لعل العلاقة بين المعرفة والسلطة ترجع إلى زمن موغل في تاريخ الإنسانية، ولعل أنماط هذه العلاقة واشكالها قد تجلت في اجتماع المعرفة والسلطة في شخص واحد، أو تكاملهما، أو قد يعترى هذه العلاقة صراع عنيف جلي حيناً، وساكناً حيناً آخر. ولا تعدو العلاقة بين السلطة والمعرفة في تاريخنا، هذه الأشكال أو الأنماط.

فقد كان الرسول ﷺ يجمع إلى النبوة رئاسة الحكم في الدولة، فهو مبلغ رسالات ربه في الدين والتشريع، وحاكم يرأس الدولة ويديرها، ففي مجال السلطة التنفيذية كان الرسول ﷺ يجيش الجيوش، ويعلن الحرب، ويبرم المعاهدات، ويوزع الغنائم، ويعين الولاة، وغير ذلك. وكان يحكم بين المتخاصمين في ميدان السلطة القضائية، أما السلطة التشريعية، فتتمثل في كتاب الله وسنة رسوله ﷺ. وبكلمة أخرى: كان رسول الله ﷺ يمثل السلطتين الدينية والسياسية. كما استطاع الخلفاء الراشدون أن يجمعوا بين السلطتين؛ ليحققوا مفهوم الخلافة بمعناها الكامل، كما يراه أهل السنة، «فقد كان هؤلاء يملكون

(*) ناقد مغربي

السلطة الدينية؛ ولكن ليس بالمفهوم الشيعي، بمعنى قدرتهم على التشريع، كما كان الرسول ﷺ يفعل؛ وإنما كانت سلطتهم تلك تنحصر في تفسير قواعد الشرع، الذي تمثل في القرآن والسنة والنبوية، وفي توضيح بعض جوانب التطبيقية على حوادث جَدَّتْ في عصرهم، لم يعرفها عصر الرسول ﷺ. ولذا فإن المسلمين يعتبرون أقوال الخلفاء الراشدين وأفعالهم في هذا المجال، مصدراً من مصادر التشريع، يأتي بعد النص القرآني والسنة النبوية⁽¹⁾.

ومن المعلوم أن الأمويين خالفوا المفهوم الإسلامي في الخلافة، القائم على الاختيار الحر أو الشورى، واعتمدوا النظام الوراثي الذي يحصر الخلافة في بني أمية، وحاولوا إكساب حكمهم صفة الشرعية الدينية، من خلال الإفادة من مقولة الجبر، وتأييد القائلين بها: أي إن قضاء الله وقدره هو الذي ساق إليهم الحكم، والله تعالى قَدَّرَ على الإنسان مصيره، فلا جدوى من الخلاف، وعليه أن يخلد إلى السكينة، ويرضى بقدر الله. وكان مَن يُفكر عليهم هذا القول وغيره الحسن البصري (ت 110هـ): إذ إن الناس مسؤولون ومحاسبون عن أعمالهم، خلفاء أو غير خلفاء، ولكنه كان يرفض المعارضة المسلحة - متعبيرنا المعاصر - رفضاً تاماً، على الرغم من نقده إياهم صراحة وعلانية⁽²⁾. والمهم أن الأمويين - ومن أتى بعدهم أيضاً - اتبعوا طرائق عدة لإضفاء الشرعية الدينية على حكمهم، وأزهرهم بعض الفقهاء فتجوزوا في ولاية العهد والاستخلاف، والإمام المتغلب، وما إلى ذلك، مما يتعلق بأحكام الإمامة ونظام الحكم في الإسلام. وذلك مجارة للواقع السياسي المفروض، حتى قيل: «إمام جائر خير من فتنة تعم»!

ولم يكن العباسيون أقل من بني أمية حرصاً على إضفاء غلالة الشرعية على حكمهم، بل أحاطوا أنفسهم بهالة من القداسة والتعظيم، فعمقوا المعاني الدينية حول خلافتهم، وعملوا على تقوية الروابط بين الجوانب الدينية والدنيوية، وبدأ كأنهم يملكون السلطتين الدينية والسياسية، «فقد كان الخلفاء يسعون إلى إبراز مكانتهم الدينية باعتبارهم خلفاء النبي ﷺ، بما تحمله هذه الكلمة من

دلالات دينية ودينية، إلا أنهم كالأمويين، لم يمثلوا، على الإطلاق، تلك السلطة، كما كانت عند الخلفاء الراشدين⁽³⁾.

ولذا نجد الفقيه الأندلسي أما بكر بن العربي (ت 435هـ) يقول: «كان الأمراء قبل هذا اليوم، وفي صدر الإسلام، هم العلماء، والرعية هم الجند، فاطرد النظام، وكان العوام القواد فريقاً والأمراء آخر. ثم فصل الله الأمر، بحكمته البالغة وقضائه السابق، فصار العلماء فريقاً، والأمراء آخر، وصارت الرعية صنفاً، وصار الجند صنفاً آخر، فتعارضت الأمور⁽⁴⁾. وفعلًا، كان لأصحاب علماء وأمراء في الوقت نفسه، (يحكمون بالشرع ويشرعون للحكم)، كما يقول عابد الجابري⁽⁵⁾، فكانوا يمارسون السلطة، ويوظفونها في سبيل نصرمة الدين والعقيدة، لا لهدف سياسي، كما حدث في كثير من المواقف في العصرين الأموي والعباسي، إذ يتخذ الدين وسيلة لخدمة أهداف وأغراض سياسية فكان الدين، في العصر الراشدي، «يؤسس السياسة ويحكمها، وكانت السياسة تطبيقاً للدين وخادمة له»⁽⁶⁾. وهذا هو المفهوم الإسلامي الحق في نظرية الحكم.

ونخلص من هذا كله إلى ما يعنيها، هنا، ذكره، وهو أن فئة الفقهاء والمحدثين والعلماء قد أضحت تمثل سلطة دينية واجتماعية مستقلة، على نحو ما، في العصر العباسي الأول، ومنذ أواخر العصر الأموي: إذ كان لهم مطلق الحرية بالاجتهاد والتفكير، «وكانت السلطة الحقيقية لهؤلاء تأتي من أنهم يشكلون مرجعاً، تجد لديه العامة حلولاً لمشكلاتهم اليومية في ضوء الشريعة الإسلامية، وكان مما يزيد في تلك السلطة أنهم كانوا مطلقي الحرية في تعدد الآراء المتمثل في الاجتهاد، ولم يكن هناك قانون واحد أو مذهب فقهي معتمد بشكل رسمي...»⁽⁷⁾.

وقد حاول الخلفاء استمالة الفقهاء، وتقريبهم، ومهادنتهم، وإغداق النعم عليهم، واحترامهم، أو التظاهر بذلك؛ لأن حكمهم يجب أن يوافق الشريعة، لكي

يكون شرعياً، واعتراف الفقهاء قمعاً بإضفاء غلالة الشرعية عليه: نظراً لمكانتهم الدينية والاجتماعية، وتأثيرهم الواسع على فئات الشعب؛ إلا أن هذا لا يعني تسليم الحاكم بسلطة الفقيه، والسماح له بالقيام بدور الرقيب على سلطته السياسية، لذا سعى الخلفاء إلى استتباع الفقهاء، بالترغيب أو التهيب؛ إذ إن الحاكم، حين تلقّب بالخليفة «فلكي يدّعي أنه خليفة الرسول؛ أي إنه هو القيم على الوصل بين السياسة والشرعية. قد يستشير العلماء - وهو دائماً يحرص على أن يكون له علماءه - ولكنها استشارة يعتبرها غير ملزمة، أو هو يستصدرها منهم لتبرير قرار قد هيا له سلفاً، ويبقى مبداء هو جعل سلطة العلماء تابعة لسلطته السياسية»⁽⁸⁾.

والحق، أن الخلفاء العباسيين اظهروا اهتماماً بالفاً بالفقهاء، فحاولوا تقريبهم، وضمهم إلى حاشيتهم، والإمادة منهم في تثبيت دعائم سلطانتهم، والظهور بمظهر حماة الدين؛ فكان أن تحردوا للضرب على أيدي الزنادقة، وخاصة في زمن المهدي، الذي اتخذ ديواناً خاصاً لتعقب الزنادقة، «ونصب لهم حرباً لا هوادة فيها ولا لين، فكل من تثبت عليه زندقته، قُدّم وقوداً لتلك الحرب، التي ظلت قائمة إلى عهد ابنه الرشيد»⁽⁹⁾ وقد كان خطر الزندقة عظيماً على الدولة والإسلام، فالدولة قادمة على الإسلام، وتحكم باسمه. وإذا لم يجردوا لهم السيف فحسب، وإنما مضوا يجادلونهم ويحاجونهم، وينقضون شبهاتهم بالحجة والبرهان، وتاليف الرسائل والكتب للرد عليهم. وقد حاول هؤلاء الزنادقة تشويه العقيدة الإسلامية، فوجدوا في الحديث الشريف مجالاً رحباً لذلك، فطفقوا يضعون الأحاديث على رسول الله ﷺ؛ لإفساد عقيدة المسلمين، وقد انبرى لهم علماء الحديث، فاعتمدوا منهجاً صارماً في نخلها وبيان الموضوع منها. ذكر أن هارون الرشيد أخذ زنديقاً، فأمر بضرب عنقه، فقال له الزنديق: لم تضرب عنقي؟ قال له: أريج العباد منك، قال: فأين أنت من ألف حديث وضعتها على رسول الله، كلها ما فيها حرف نطق به؟ قال: فأين أنت يا عدو الله من أبي إسحاق الفزاري وعبدالله بن المبارك، ينخلونها فيخرجانها حرفاً⁽¹⁰⁾؟

وكان من حرص الخلفاء العباسيين على استقطاب الفقهاء واستمالتهم أن وسعوا لهم في مجالسهم، التي حفلت بالعلماء والفقهاء، فضلاً عن الأدباء والمغنين والكتّاب والندماء، ومن لف لفهم ولم يكن احتفاؤهم بالفقهاء والعلماء لتزيين مجالسهم بهم، أو لإجلالهم واحترامهم، أو للتباهي بأنهم يرعون العلم والعلماء، أو لإضفاء صبغة دينية على حكمهم فحسب، وإنما في بعض الأحيان لتسويغ أفعالهم، التي لا تتفق مع أحكام الشريعة، أو مع ما رُوجوه عن أنفسهم من أنهم حُماة الدين، الساهرين على تطبيق أحكام الإسلام إذ إن فقهاء السوء، وعلماء السلاطين، في كل زمان، كثيراً ما سَوَّغُوا للحكام أفعالهم، وزعموا أنها تصدر عن إرادة الله، والتمرد عليها فيخرج المرء عن الجماعة وملة الإسلام. وقد يُخْرِجُونَ أحاديث رسول الله ﷺ في طاعة أولي الأمر عن دلالتها الصحيحة، فيُوجِبُونَ على الرعية طاعة **الحكام**، وتسليم زمام الأمر لهم، دون تمييز بين الصبر على المكاره والضعف والجور، وكثر الإسلام سند للظلم، ودعامة للاستبداد، وسبيل لفقهاء السوء، يُطَاهَرُونَ به أئمة المعنى، وزبانية العدوان!

وقد وُصِفَت الدولة العباسية بأنها «كاس دولة ذات خُدَع ودهاء وغدر»⁽¹¹⁾، وإن كنا لا نقر بهذا الوصف على إطلاق القول وإجمالاً، غير أنه كثيراً ما نُقِضَت العهود، واستُحِلَّت الدماء، وتُكثَّت الأيمان، وكان مثيراً أغلب خصوم السياسة الفتك بهم، على الرغم من العهود والمواثيق، التي أخذوها لأنفسهم، كما مر بنا من قبل فيزيد بن عمر بن هُبَيْرَة، والي الأمويين على العراق مكث أربعين يوماً يشاور العلماء والفقهاء في الأمان الذي أُعْطِيَ له من جانب العباسيين؛ ليتبين فيه مكامن الضعف والقوة؛ ولكيلا يكون فيه ثغرة ينتقض من جهتها، حتى رضيه، ومع ذلك نقضوا أمانه، ولم يرقبوا فيه إلا ولا زُمة⁽¹²⁾. ويكمن دور فقهاء السلاطين في إفتاء الحكام ببطلان الأمان، ومن ثمَّ إباحة الغدر وتحليله لهم، بفتاوى زائفة، يبتغون منها غَرَضَ الحياة الدنيا، والله عنده حسن الحساب. ذكر المؤرخون أن الرشيد أراد أن ينقض الأمان الذي أعطاه ليحيى

ابن عبد الله، من آل علي عليه السلام، وكان خرج عليه، فدعا به، «وقد حضره أبو البختري القاضي، ومحمد بن الحسن الفقيه صاحب أبي يوسف، وأحضر الأمان الذي كان أعطاه يحيى، فقال لمحمد بن الحسن، ما تقول في هذا الأمان؟ أصبح هو؟ قال: هو صحيح، فحاجه في ذلك الرشيد، فقال له محمد بن الحسن، ما تصنع بالأمان؟ لو كان محارباً ثم وكلي كان آمناً. فاحتملها الرشيد على محمد بن الحسن، ثم سأل أبا البختري أن ينظر في الأمان، فقال أبو البختري: هذا مُنتَقَض من وجه كذا وكذا، فقال الرشيد: أنت قاضي القضاة، وأنت أعلم بذلك، فمزق الأمان»⁽¹³⁾!!!

ومهما يكن أمر هذه الرواية، من حيث الصحة أو عدمها، فعلى هذا النحو، يُسَوِّلُ فقهاء السلاطين، وعلماء السوء، لأولي الأمر ما ترضاه نفوسهم، وتشرئب له أعناقهم، على الرغم من مخالفتهم **أحكام الله**، وسنن نبيه عليه السلام، وما تعارف عليه ذوو الحِجَا والمكارم والأخلاق الحميدة، بل ما أنبَت منه العرب في جاهليتها الجَهْلَاء، وقد افتتح عيسى بن موسى العباسي إحدى رسائله إلى عمه الخليفة المنصور - وقد أَرَادَهُ على خلع نفسه من ولاية العهد، لصالح ابنه المهدي - بقوله تعالى: **﴿وَالْمُؤْمِنُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ﴾** [البقرة 177/2]. وقوله جل وعلا: **﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا﴾** [الإسراء 34/17].

وقد حمل الإمام الغزالي (ت 505هـ) على (فقهاء الدنيا) و(علماء السوء)، كما يسميهم، الذين طلبوا علم الفقه: تقريباً من أهل السلطة، فقال: «وقد كان أكثر الإقبال في تلك الأعصار على علم الفتاوى والأقضية؛ لشدة الحاجة إليها في الولايات والحكومات». ويضيف الغزالي أن (علم الكلام) إنما عُني به، وكتبه الناس عليه، لاهتمام أهل السلطان به، «ثم ظهر بعد ذلك من الصدور مَنْ لم يستصوب الخوض في الكلام، وفتح باب المناظرة فيه، لما كان قد تولد من فتح بابه من التعصبات الفاحشة، والخصومات الفاشية، المُفضية إلى إهراق الدماء،

وتخريب البلاد، ومالت نفسه إلى المناظرة في الفقه (.) فترك الناس الكلام، وفنون العلم، وانتالوا على المسائل الخلافية بين الشافعي وأبي حنيفة على الخصوص (..) . ولو مالت نفوس أرباب الدنيا إلى الخلاف مع إمام آخر من الأئمة، أو إلى علم آخر من العلوم، لمالوا أيضاً معهم، ولم يسكتوا عن التعلل بأن ما اشتغلوا به هو علم الدين، وأن لا مطلب لهم سوى التقرب إلى رب العالمين،⁽¹⁴⁾!

إذن، ثمة علاقة وطيدة بين السياسة والإقبال على علوم الدين، سواء أكان الفقه أم علم الكلام والمناظرة؛ إذ إن الدافع إلى تعلم هذه العلوم، أو غيرها، هو منح السلاطين على اختلاف أشكالها وأنواعها، عند كثير من الناس، أو عند من هجّبراه ووجّده الحصول على الجاه ورفيع المنزلة، وإلا فثمة فقهاء كان يفرون من السلطان فرار الجنان من سَوْحِ الْوَعْيِ، وكان صبيحهم هذا مدعاة إلى الإقبال على علم الفقه من قبل طلاب الدنيا إذ «كانوا إذا طليوا هربوا وأعرضوا، فاضطر الخلفاء إلى الإلحاح في طلبهم لتولية القضاء والحكومات؛ فرزى أهل تلك الأعصار عز العلماء، وإقبال الأئمة والولاة عليهم، مع إعراضهم عنهم، فاشربوا لطلب العلم؛ توصلوا إلى نيل العز، وترك الجاه من قبل الولاة»⁽¹⁵⁾

وفي العصر العباسي الأول عاش أئمة الفقهاء وكبارهم، وهم: الأئمة الأربعة - رحمهم الله - فضلاً عن جعفر الصادق (ت 148هـ)، والأوزاعي (ت 157هـ)، وسفيان الثوري (ت 161هـ)، والليث بن سعد (ت 175هـ)، وعبدالله بن المبارك (ت 181هـ)، وسفيان بن عُيَيْنَةَ (ت 198هـ)، والبُؤَيْطِيُّ (ت 231هـ) صاحب الشافعي، وغيرهم وكان الفقه في هذا العصر ازدهر ازدهاراً عظيماً، وكان جل هؤلاء ممن عزف عن أموال السلاطين ومنحهم، فالإمام أبو حنيفة (ت 150هـ) لا يقبل أموالهم، وكذلك سفيان الثوري الذي كان يخشى أن يستتيله الحكام إليهم، بأعطياتهم وأموالهم، فلا يعد يرى سيئتهم سيئة⁽¹⁶⁾، وهو من أشد الفقهاء مجافاة للسلطان، قيل: «لقي أبو جعفر سفيان الثوري في الطواف،

وسفيان لا يعرفه، فضرب بيده على عاتقه، وقال: أتعرفني؟ قال: لا، ولكنك قبضت عليّ قبضة جبار! قال: عِظْني أبا عبدالله، قال: وما عملت فيما علمت فأعظك فيما جهلت؟ قال: فما يمنعك أن تأتينا؟ قال: إن الله نهى عنكم، فقال تعالى: ﴿وَلَا تُرْكُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ﴾⁽¹⁷⁾. فمسح أبو جعفر يده به، ثم التفت إلى أصحابه، فقال: ألقينا الحب إلى العلماء فلقطوا! إلا ما كان من سفيان، فإنه أعيانا فراراً⁽¹⁸⁾.

وكان امتناع هؤلاء الفقهاء عن أموال السلاطين وعطاياهم، بدافع الورع، وبخول بعض ما فيه شبهة إلى المال العام. وقد كان العطاء السياسي من ثوابت السياسة الأموية، وحذا حذوهم بنو العباس، وقد تمكنوا من خلاله أن يستميلوا خصومهم، ويكسبوا مزيداً من الأعراس والأنصار، ويحافظوا على سلطانهم. ويستحضر المرء، في هذا الصدد، موقف علي بن أبي طالب عليه السلام، وصرامته في إنفاق المال العام، إلا بحقه، وكيف قُدم عليه (أخوه عقيل، راجياً منه قضاء دين لزمه، فقال له علي عليه السلام: «يا أخي، ليس لك في هذا المال غير ما أعطيتك؛ ولكن اصبر حتى يجيء مالي، وأعطيك منه ما تريد»، فلم يرض عقيل، وغادره إلى معاوية، فأعطاه ما أراد⁽¹⁹⁾).

بيد أن بعض الفقهاء لم يرد بأساً في قبول مَنَح الخلفاء، كالإمام جعفر الصادق، ومالك (ت 179هـ)، والشافعي (ت 204هـ) وغيرهم. وكان مالك، رحمه الله، ممن يدخل على الخلفاء والولاة، ويقول: «لولا أنني أتيتهم ما رأيت للنبي صلى الله عليه وآله في هذه المدينة، سنة معمولاً بها»⁽²⁰⁾. فالغاية التي يرتضيها مالك وغيره من الفقهاء الصالحين، من دخولهم على السلاطين، تكمن في نصحتهم وأمرهم بالمعروف ونهيهم عن المنكر؛ لأنهم إن تخلّفوا عنهم جاءهم من يزين لهم سوء أعمالهم، ويفتيهم بما ليس في مصلحة الأمة. وكان الإمام مالك ممن يأخذ حياء السلاطين أيضاً، ويعلل ذلك بقوله: «مالٌ في شبهة خيرٌ من مسألة الناس»⁽²¹⁾.

وإذا كان من الأئمة من لا يقبل مال السلطان، كما قلنا، فلأن بعضهم كان ذا يسار كأبي حنيفة، وعبدالله بن المبارك، وكانا تاجرين موسرين، أو كان شديد الورع كسفيان الثوري وتجدر الإشارة إلى أن هؤلاء الأئمة، ممن يأخذ أموال السلطان وعطاياه، كانوا ينفقونها ويتصدقون بها على الفقراء والمحتاجين، ولم تكن تأخذهم في الله لومة لائم؛ أي إنهم لا يحابون السلطان لأجل ماله وعطاياه، وثمة أمثلة عدة على ذلك. وعلى أية حال، فلن من العلماء من يرى أن اتباع من امتنع عن الأخذ أحسن من اتباع من أخذ، مع عدم حرمة الأخذ⁽²²⁾.

ومن مظاهر زهد الفقهاء في ذلك العصر امتناعهم عن الولايات، واعتذارهم عن القضاء، فلم يكن كبارهم يرغب فيه، ويحرص عليه، كما حرص عليه من أتى بعدهم من فقهاء السلاطين، وعلماء السوء. وقد كانوا يعذبون على عدم قبول المناصب، التي يتهاافت عليها غيرهم، فيمتنعون أيما امتناع وكان أبو حنيفة، رحمه الله، مثلاً يُحَدِّثُ في الرهد بالمناصب، فقد ضُرب بالسياط على تولي القضاء، زمن الأمويين، فأبي، كما أرادوه أن يكون حاكماً على بيت المال فامتنع، وأراد المصور على القضاء فتأبى، وضُرب وحُبِسَ⁽²³⁾. ورفض الأوزاعي ولاية القضاء، حين طلب منه عبدالله بن علي، عم الخليفة، ذلك⁽²⁴⁾. وطلب المنصور من الليث بن سعد أن يكون والياً على مصر، فاعتذر⁽²⁵⁾. وكان عبدالله بن المبارك لا يقبل ولاية القضاء أو غيرها، ويهجر من يقبلها من العلماء، كما كان لا يقبل حِباء السلاطين، وينفق من ماله، على إخوانه الفقهاء المعوزين⁽²⁶⁾ والمظنون أن كره الفقهاء ولاية القضاء يعود إلى ورعهم وتحرجهم من الوقوع في الإثم، وخضوعهم لرغبات السلاطين وأهوائهم، والخوف من تدخلهم في أحكام القضاء، وإثارة سخطهم وموجدتهم، والتعرض لغضبهم وسطوتهم، وزهدهم في متاع الحياة الدنيا، وعرضها الزائل

وإذا ما انعطفنا إلى ميحن العلماء الفقهاء في تاريخ الإسلام عامة، وفي العصر العباسي الأول على وجه الخصوص، «فإننا سنجد ذات أسباب

سياسية في الأغلب الأعم منها، فليس هناك في الإسلام من العلماء مَن تعرض للاضطهاد والمحنة من طرف الحكام، من دون أن يكون لذلك سبب سياسي. والغالب ما يكون ذلك السبب فتوى أو موقف عملي [كذا] اتخذه العالم ضد الحاكم، في إطار الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أو في إطار مجرد النقد، الذي يعبر عن رأي مخالف»⁽²⁷⁾.

والمحنة - لغة - الخُبْرة، والبلاء والشدة، ومَحَن فلاناً: خبره وجربه، وعذبه، فاشتد في تعذيبه، ومَحَنَتْه وامتحنته: بمنزلة خَبَرْتَهُ واختبرته، ويَلَوُّهُ وابتليته، وأصل المَحَن الضرب بالسوط...⁽²⁸⁾. غير أن هذا اللفظ يحمل معنى اصطلاحياً خاصاً، عندما يُرن - (العلماء) - إذ يُقصد به ما يتعرض له (العالم) من مضايقة وأذى من قِبل السلطان، أو من قِبل خصومه في المذهب، بسبب ما⁽²⁹⁾. وجاء في لسان العرب: «المحنة: واحدة المَحَن، التي يُمتحن بها الإنسان من بليّة». [و] هي أن يأخذ السلطان الرجل فيمتحنه، ويقول فعلت كذا وفعلت كذا، فلا يزال به حتى يقول ما لا لم يفعله، أو ما لا يجوز قوله...»⁽³⁰⁾.

وقد عانى كثير من فقهاء العصر العباسي من مَحَن السلطان، لأسباب سياسية، أو تتصل مع السياسة بسبب، وعلى رأس هؤلاء الممتحنين أئمة المذاهب الأربعة، أبو حنيفة ومالك والشافعي وأحمد بن حنبل، رحمهم الله وأرضاهم.

أما الإمام أبو حنيفة، النعمان بن الثابت⁽³¹⁾ (80-150هـ)، رحمه الله تعالى، فقد تعرض لِمَحَن السلاطين في الدولتين الأموية والعباسية، فضُرب وحُبس وهُدد بالقتل، وفي رواية: قُتل مسموماً، إذ ضُرب في عهد بني أمية على أن يلي القضاء فلم يُجب، وكان تلميذاً للإمام زيد بن علي بن الحسين بن علي رضي الله عنه، وقد ناصره أبو حنيفة، حينما خرج على الأمويين، فأعانه بماله، واعتذر عن عدم الخروج معه⁽³²⁾. ولذلك كان الإمام من المناهضين لبني أمية، والمشايخين لآل البيت، وإذا حاولا كسب وده في توليته الولايات فأبى، كما لم يكن من المعتفين

جَنَابَهُمْ. وقد حذا حذوهم في استمالاته، إلا أن أبا حنيفة لم تكن تأخذه في الله لومة لائم. رُوي أن أهل الموصل كانوا قد انتفضوا على المنصور، وقد اشترط المنصور عليهم، أنهم إن انتفضوا، تحل دماؤهم، فجمع أبو جعفر المنصور الفقهاء، وفيهم أبو حنيفة، فقال ليس صح أنه عليه الصلاة والسلام قال: (المؤمنون عند شروطهم)⁽³³⁾ وأهل الموصل قد شرطوا ألا يخرجوا علي، وقد خرجوا على عاملي، وقد حلت لي دماؤهم. قال رجل: يدك مبسوطة عليهم، وذلك مقبول فيهم، فإن عفوت فانت أهل العفو، وإن عاقبت فبما يستحقون. فقال لأبي حنيفة: ما تقول يا شيخ، ألسنا في خلافة نبوة وبيت أمان؟ قال: إنهم شرطوا لك ما لا يملكونه، وشرطت عليهم ما ليس لك؛ لأن دم المسلم لا يحل إلا بأحد معانٍ ثلاثة، فإن أخذتهم أخذت ما لا يحل، وشرط الله أحق أن تُوفي به فأمرهم المنصور بالقيام، فتمرقوا، ثم دعا، وقال: يا شيخ! القول ما قلت، انصرف إلى بلادك، ولا تُفتر للناس بما هو شئنيُّ على إمامك؛ عقبسط أيدي الخوارج⁽³⁴⁾

فالإمام يحكم الدين في السياسة، ويوجهها بموجبه، بخلاف (فقهاء السلاطين) الذين يفتون بحسب ما يريد الخليفة، ويتفق مع هواه. والخليفة سمع من أبي حنيفة، وأقر له بصحة ما قال، إلا أنه إقرار منوط بعدم الفتوى «بما هو شئني» علي الخليفة، لكيلا تثار الفتن، ويتخذ الخوارج حجة قوية يتذرعون بها على الخليفة، وهي مخالفة الشريعة والحكم بالهوى.

وكان أبو حنيفة أيّد (النفس الزكية)، جاهر بمناصرتة، حين خرج على المنصور سنة (145هـ)، وثبط بعض قواد المنصور، وهو الحسن بن قحطبة، عن الخروج لحربه، وهذا العمل في نظر المنصور من أخطر الأعمال على دولته؛ لأنه تجاوز فيه أبو حنيفة حد النقد المجرد، والولاد القلبي، إلى العمل الإيجابي، وإن كان عمله مقصوراً على الإفتاء، وإن المفتي يجب عليه النصيحة في دين الله من غير تمويه للباطل، ولا تحسين للفاسد، ولا تزيين لغير الحق⁽³⁵⁾.

إن، كان أبو حنيفه، رحمه الله، لا يعترف بشرعية حكم المنصور، ويؤيد المعارضة المسلحة ضده، بخلاف الحسن البصري، على سبيل المثال، الذي كان ينفر من المعارضة المسلحة في العصر الأموي، وكذلك الأمر بالنسبة للفقهاء السنة، منذ القرن الرابع الهجري، على وجه التقريب: إذ انتهت مقاطعة السلطة، عدا حالات قليلة، وتم التعايش معها وتسويغ ما تفعله أو تقوم به.

وكانت سبيل المنصور تجاه موقف أبي حنيفه منه، أن عرض عليه أن يتولى قضاء بغداد، أو قضاء القضاة، «فإن قيل كان ذلك دليلاً على إخلاصه أو على طاعته المطلقة للمنصور، وإن رفض كان ذلك ذريعة للنيل منه أمام العامة من غير حريجة دينية، لأنه إذا كان فاضلاً في نظرهم، فامتناعه عن واجب في عنقه، فليصم على ذلك الواجب بعض الأذى ينزل به، وما ينزل به من أذى، إنما هو لإكراهه على ما هو في مصلحة الناس أجمعين، لا للكيد له ولا لظلمه، وإنما ليؤدي ضريبة العلم»⁽³⁶⁾.

بيد أن الإمام أبا حنيفه لم يقبل ما عرض له المنصور، فضرب وحُبس وعُذّب. ونقلت المصادر محاوراته مع المنصور، وما جرى له في هذا الشأن، وثمة خلاف فيما بينها وفي رواية: أنه بعد أن حُبس وضُيق عليه مدة، كَلَّمَ المنصور بعض خواصه، فأخرج من السجن، ومُنِع من الفتوى والجلوس للناس والخروج من المنزل، فكانت تلك حالته، إلى أن توفي. وعلّق الشيخ أبو زهرة على هذه الرواية قائلاً (ونحن نميل إلى هذه الرواية، لأنها تتفق مع سياق الحوادث)⁽³⁷⁾. وقال الذهبي (ت 748هـ). إنه «توفي شهيداً مسقياً في سنة خمسين ومئة وله سبعون سنة»⁽³⁸⁾.

وأيّ ما كان، فإن أبا حنيفه، رحمه الله وأرضاه، أوصى بأن يُدفن في أرض طيبة، لا في أرض غصبتها السلطان، ولما بلغت المنصور وصية الإمام، قال: من يعذرني من أبي حنيفه حياً وميتاً؟! وقد «صلى أبو جعفر نفسه على قبره بعد

دفنه، ولا ندري أكان ذلك إقراراً منه بعظمة الخلق والدين، وجلال الثقي، أم لإرضاء العامة؟ ولعله مزيج من الأمرين، فقد كان أبو حنيفة عظيماً حقاً⁽³⁹⁾.

أما الإمام مالك بن أنس الأصبحي (93-179هـ)⁽⁴⁰⁾ - «شيخ الإسلام، حجة الأمة، إمام دار الهجرة - فعلى الرغم من قبوله مال السلطان؛ لأنه مال المسلمين، وليس ماله أصلاً، كما يرى، غير أنه كان أماراً بالمعروف ناهياً عن المنكر، لا يُداهن في دين الله، ويصدع بالحق، ولا يتَّبِع سبيل المعتدين، وكان بلغ منزلة عظيمة عند أهل زمانه، فقد قيل: «كان له دولة خاصة به وسلطان، حتى كان يُقام بين يديه الرجل، كما يُقام بين يدي الأمراء»⁽⁴¹⁾، إشارة إلى هيئته وكثرة اتباعه ومريديه فكيف لا يحاول السلطان التقرب منه بالمنح والعطايا؟

ومع ذلك، لم يستلم الإمام مالك من مِخَن السلطان، وقد اختلف في سبب محنته؛ إذ ذكر الطبري وغيره أيضاً، أنَّ مالكا استعفى في الخروج مع محمد (النفس الزكية)، وقيل له: إنَّ في أعناقنا بيعة للمنصور، فقال: إنما بايعتم مكرهين، وليس على مكره يمين، فأسرع الناس إلى محمد، ولزم مالك بيته⁽⁴²⁾.

وقيل: إن المنصور «نهى مالكا عن الحديث، (ليس على مُستكره طلاق)، ثم دس إليه مَنْ يسأله، فحدثه به على رؤوس الناس، فضربه بالسياط»⁽⁴³⁾.

وقيل: حسده الناس، وسعوا به إلى جعفر بن سليمان العباسي، وإلى المدينة المنورة، وقيل له: إنه لا يرى أيمان بيعتكم هذه بشيء، وهو يأخذ بحديث في طلاق المكره، فغضب جعفر، ودعا بمالك، فاحتج عليه بما رُفِع إليه عنه، فأمر بضربه بالسياط⁽⁴⁴⁾.

والمظنون أن الإمام مالكا حين حدِّث بهذا الحديث - إن أخذنا بهذه الرواية - لم يكن يقصد إثارة فتنة، أو إضفاء الشرعية الدينية على ثورة (النفس الزكية)، وإنما هي حال العالم الورع حينما يُسأل، فلا يكتف علماً يائمه بكتمانه

وقد أنكر المنصور أنه أمر بضرب مالك، وأقسم على ذلك، «والظاهر من مجموع الاخبار أن الذي تحمل كِبَر المحنة في ظاهر الأمر، هو الوالي، وأن كل الظواهر تشير إلى أنه فعل ذلك من تلقاء نفسه ونحن لا نستطيع أن ننفي أن يكون يعلم ورضى من المنصور الداهية، الذي كان على علم يجري داخل دولته (...) ولكنها السياسة تحمل بعض الناس إثم الفعل، وتجعل للمسيطرين فرصة البراءة»⁽⁴⁵⁾؛

أما الإمام الشافعي، محمد بن إدريس (150-204هـ)⁽⁴⁶⁾، فكان سبب محنته - بحسب وشاية خصومه - تشييعه لآل علي عليه السلام، وكان هؤلاء أشد أعداء العباسيين، والحزب المعارض الأكثر قدرة على استمالة المؤيدين والانصار. وكان الإمام الشافعي، رحمه الله وأرضاء، خرج إلى اليمن قاضياً، أو والياً على إقليم نجران - على اختلاف الأقوال - فارتفع ذكره، وعلا شأنه ولنسمع رواية المحنة من الشافعي نفسه، يقول (ثم خرجت إلى اليمن، فارتفع لي بها الشأن، وكان بها والٍ من قِبَل الرشيد، وكان طلوفاً غصوباً، وكنت ربما أخذ على يديه وأمنعه من الظلم، فكتب الوالي إلى الحليفة يقول: إن أساساً من آل علي قد تحركوا، وإنني أخاف أن يخرجوا، وإن ههنا رجلاً من ولد شافع المطليبي، لا أمر لي معه ولا نهى)⁽⁴⁷⁾ فحمل هؤلاء وحمل الشافعي معهم من اليمن، يرسف في أغلاله، إلى بغداد - في رواية. إلى الرقة - بأمر الرشيد، وكاد يلقي حتفه، لولا فضل الله جل وعلا وكرمه، وما نهياً للشافعي من براعة الحجة، وصدق المقال، وصفاء النية، والإخلاص لله ولدينه في القول والعمل أما الذين يعكرون السيئات، ويريدون كيداً بعباد الله المخلصين، فאלله مخزبهم، «وَمَكَرَ أَوْلِيكَ هُوَ يَبْصُرُ» [فاطر 10-35].

ولعل محنة الإمام أحمد بن حنبل (164-241هـ)، هي أشهر مبج الفقهاء في العصر العباسي الأول⁽⁴⁸⁾، وقد امتحن معه كثير من الفقهاء، منهم محمد بن نوح (ت 218هـ)، وأبو يعقوب يوسف بن يحيى البُويطي، صاحب الإمام الشافعي، وقد أحضر من مصر، وتوفى - رحمه الله - في سجن الواثق سنة

(231هـ)، وأحمد بن نصر بن مالك بن الهيثم الخُزاعي، «الإمام الكبير الشهيد» كما وصفه الذهبي⁽⁴⁹⁾، وقد قتله الوثائق بيده، سنة (231هـ) وقد ابتدأت المحنة في حياة المأمون سنة (218هـ)، وامتدت طوال عهدي المعتصم والواثق، إلى نحو سنة (234هـ).

وكان سبب المحنة عدم القول بخُلُق القرآن، وكان المأمون «خالطه قومٌ من المعتزلة، فحسّنوا له القول بخُلُق القرآن، وكان يتردد ويراقب بقايا الشيوخ، ثم قوي عزمه، وامتحن الناس»⁽⁵⁰⁾. ثم تابع الأمر أخوه المعتصم من بعده، بوصية من المأمون بمحضر القضاة والفقهاء والقواد والكتّاب - كما يروي الطبري⁽⁵¹⁾ - ومنها قوله: «... وأنه خالَقُ، وما سواه مخلوق، ولا يخلو القرآن أن يكون شيئاً له مثل، ولا شيء مثله تبارك وتعالى () يا أبا إسحاق ابن مني، وأنعظ بما ترى، وخُذ بسيرة أخيك في القرآن...، كما أوصاه بأحمد بن أبي دؤاد، قاضي القضاة، قائلاً: «وإبر عبد الله من أبي دؤاد فلا يفارقه وأشركه في المشورة، في كل أمر؛ فإنه موضعٌ لذلك منك». وحقاً، طلق المعتصم ينفذ وصية أخيه؛ «فكتب إلى البلاد بذلك، وأمر المعلمين أن يعلموا الصبيان ذلك، وقاسى الناس منه مشقة في ذلك، وقتل عليه خُلُقاً من العلماء، وضرب الإمام أحمد بن حنبل، وكان ضربه في سنة عشرين»⁽⁵²⁾، بعد المتين: أي بعد توليه الخلافة بعامين وهكذا، ضُرب الإمام أحمد بالسياط، في عهد المعتصم، بتأثير من أحمد بن أبي دؤاد المعتزلي، وتكرر ضربه مع حبسه نحواً من ثمانية وعشرين شهراً. وقد دعا بعض علماء السوء إلى قتله، «يا أمير المؤمنين: هو كافرٌ حلال الدم، اضرب عنقه، ودمه في عنقي...»⁽⁵³⁾!! ولما أعياهم ابن حنبل، واستيأسوا منه، أعادوه إلى منزله، مُتَحَنِّناً بجراحه.

ومما يدل على عِظَم منزلة الإمام أحمد في نفوس العامة، وإكبارهم إياه، ومدى مكانته الدينية والاجتماعية في قلوبهم، ما رُوي أن المعتصم قال للناس يوم خروجه: «قد سلّمته إليكم صحيح البدن؛ فهذا الناس وسكنوا، وعلّ الذهبي على

ذلك بالقول: «ما قال هذا مع تمكنه في الخلافة وشجاعته [أي المعتصم]، إلا عن امرٍ كبيرٍ، كانه خاف أن يموت من الضرب، فتخرج عليه العامة ولو خرج عليه عامة بغداد لربما عجز عنهم»⁽⁵⁴⁾!

ثم أعاد الواثق، في عهده، المحنة جَذَعَةً بخلَق القرآن، إلا أن أحمد بن حنبل لم يضرب بالسياط هذه المرة، بل أرسل إليه الواثق مع عامله على بغداد، قائلاً: إن أمير المؤمنين قد ذكرك، فلا يجتمعن إليك أحد، ولا تُساكنني بأرض، ولا مدينة أنا فيها، فاذهب حيث شئت من أرض الله. قال [الراوي]: فاخفى أبو عبدالله بقية حياة الواثق⁽⁵⁵⁾. وقد كان خوف الواثق من إعلان الثورة عليه، إذا تعرَّض لابن حنبل هو الدافع إلى الصنيع، فقد عظمت منزلته عند الناس، وبلغ الحزام الطيِّين⁽⁵⁶⁾، كما قالت العرب:

ويعد أن بويح المتوكل بالخلافة في ذي الحجة سنة (232هـ) - كما ذكر السيوطي - «أظهر الميل إلى السنة، وبصر أهلها، ورَفَع المحنة، وكتب بذلك إلى الأفاق، وذلك في سنة أربع وثلاثين، واستقدم المحدثين إلى سامراء، وأجزل عطاياهم وأكرمهم، وأمرهم بأحاديث الصفات والرؤية»⁽⁵⁷⁾. ويتساءل المرء عن سبب انقلاب المتوكل على المعتزلة بعد توليه الخلافة؟ ولماذا لم يتخذ هذه التدابير بعد استلامه مقاليد الحكم مباشرة؟ يذكر الطبري أنه في سنة (237هـ) غضب على أحمد بن أبي دؤاد المعتزلي (ت 240هـ)، رأس المحنة ومُضرم نارها⁽⁵⁸⁾. وفي السنة نفسها رضي عن يحيى بن أكثم (ت 242هـ)، وكان من جُلَّة الفقهاء السنة، ولأه المأمون قضاء القضاء، وغلب عليه، غير أنه غَزَله قُبيل المحنة (نحو سنة 215هـ)، لأسباب غير جلية، أشار إليها المأمون في وصيته، التي أومأنا إليها آنفاً، زِدْ على ذلك أن ابن أكثم لا يرى أن القرآن مخلوق، ويكفّر قائله⁽⁵⁹⁾ ويرى عابد الجابري «أن الانقلاب الذي حصل في عهد المتوكل، لم يكن من إنجاز أهل السنة، بل كان انقلاباً، قام به هو محاولة منه لكسب تأييد (الشارع)، الذي

كان يسيطر عليه أهل السنة؛ وذلك بهدف مواجهة تهديد القوادر العسكريين الأتراك، وهذا ما يُفسّر موقفه مع ابن حنبل، وموقف ابن حنبل معه. (60).

واحسب أن هذا الرأي لا يتنكب جادة الصواب، كما أحسب أن المتوكل ميّال في فكره إلى أهل السنة والجماعة أضف إلى هذا كله أن الأتراك أنفسهم كانوا سنة، أو أصحاب نزعة سنية، فلم لا يكون لهم أثر محمود - بعد أن عظم شأنهم - في هذا الانقلاب؟

وأياً ما كان، فقد رام كثير من الباحثين دراسة هذه المحنة وأسبابها، وقد حاول المفكر الكبير محمد عابد الجابري، في دراسته العلمية الموسومة بـ (المثقفون في الحضارة العربية، محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد)، إزالة الغموض عن أسباب المحنة، وإضفاء (المعقولة السياسية) - كما يقول - على أحداثها، أي ما بلغ فيها من شدة وعنف، يبعثان على الدهشة والحيرة والاستغراب؛ إلا أن النتيجة التي توصل إليها في هذه المحاولة الجادة - فيما أحسب - غير مقنعة تماماً، وتتلخص بـ «أن عقيدة أهل السنة والجماعة، كما يقرها ابن حنبل، بطل محنة (خلق القرآن)، هي في مضمونها الديني عقيدة معارضة على (طول الخط) للعقيدة التي قالت بها القوى المعارضة زمن الأمويين، وبالتالي فمضمونها السياسي ينصرف مباشرة إلى رفع الإدانة عن الأمويين، وتوجيهها إلى العباسيين» (61)، وفي موضع آخر، ذكر أن الأشعري، قال «قالت المعتزلة والخوارج وأكثر الزيدية والمرجئة وكثير من الرافضة: إن القرآن كلام الله - سبحانه - وأنه مخلوق، لم يكن، ثم كان». وعلّق الجابري على هذا الكلام قائلاً «و هؤلاء «كانوا جميعاً معارضين للحكم الأموي. وإن، فشعار (خلق القرآن) كان التعبير السياسي لمعارضة الأمويين» (62).

وإخال أن في هذا الكلام نظراً، ليس من مجال هذا البحث. وقد يصح أن المأمون كان لا يتفق مع أهل السنة والجماعة أو أهل الحديث، في أمور منها

تحرّجهم من ذم معاوية بن أبي سفيان والنيل منه، وكان المأمون أمر منادياً سنة (211هـ)، فنادى: «برئت الذمة ممن ذكر معاوية بخير، أو فضله على أحد من أصحاب رسول الله ﷺ»⁽⁶³⁾. كما قد يقال أيضاً: إن المأمون أظهر سنة (212هـ) القول بتفضيل علي بن أبي طالب عليه السلام على سائر الصحابة، والقول بخلق القرآن⁽⁶⁴⁾؛ ك (ردة فعل) تجاه أهل السنة، ومن ورائهم العامة، ورميهم بالتجسيم والتشبيه والضلال؛ بيد أن الراجح - فيما أحسب - أن المأمون في كل ما صنع، سواء في البراءة ممن ذكر معاوية بخير، أو في تفضيل عليّ على سائر الصحابة، رضوان الله عليهم أجمعين، أو في مسألة خلق القرآن، كان يتصرف وفق قناعة عقلية راسخة مكيئة في نفسه، وليس عن حفيظة ناتئة من أهل الحديث، أو غيرهم. ممن تعاطف مع الأمويين، أو اثني على حميد سياستهم؛ تعبيراً عن المؤجدة الخفية تجاه سياسة العباسيين، وانحرافهم إلى الفرس وأصحاب الأهواء والمعتزلة ومن ألف لفهم

كذلك، فإن قضية (خلق القرآن) ليست من فروع الدين⁽⁶⁵⁾، من وجهة نظر المأمون أو المعتزلة أو أهل السنة والجماعة، فالمسألة، براءتهم، تتصل بمسائل كبرى في العقيدة، حول ذات الله وصفاته، أو في التنزيه والتجسيد - تعالى الله عما يقول الكافرون والملاحدون علواً كبيراً - ولذا كان كل حزب يكفر الآخر، وينسب إلى المروق من الدين، ولم يكن ثمة تكفير في الفروع عصرئذ!

وكان المأمون يحسب أن رايه صائب في (خلق القرآن)، وأنه على هدى من الله تعالى، فأساء من حيث أراد أن يُحسن؛ وتتجلى وجهة نظره في رسالتيه إلى عامله على بغداد سنة (218هـ)، في امتحان الفقهاء والعلماء والقضاة بـ (خلق القرآن)، وكان المأمون في آخر حملاته على الروم؛ ففي الرسالة الأولى، يقول: «أما بعد؛ فإن حق الله على أئمة المسلمين وخلفائهم، الاجتهاد في إقامة دين الله، الذي استحفظهم، وموارث النبوة التي أورثهم، (..) ، وذلك أنهم [من يقول بقدم القرآن] ساووا بين الله تبارك وتعالى، وبين ما أنزل من القرآن، فاطبقوا

مجتمعين، غير متعاجمين، على أنه قديم أول، لم يخلقه الله ويحدثه، ويخترعه، وقد قال الله جل وعلا: (.) فرأى أمير المؤمنين أن أولئك شر الأمة، ورؤوس الضلالة المنقوصون من التوحيد خطأ، والمخسوسون من الإيمان نصيباً. (66).

وفي رسالته الأخرى يتهم المأمون معارضييه بمضاهاة النصارى في القول بأن عيسى عليه السلام هو كلمة الله القديمة، ومن ثم يكونون قد اثبتوا لله شريكاً في القدم، وهذا شرك مبین، بحسب تأويله، ولنسمعه يقول: « .. وتزين في عقولهم ألا يكون مخلوقاً، فتعرضوا بذلك لدفع خلق الله (.) وضاهوا به [أي القول بقدم القرآن] قول النصارى في ادعائهم في عيسى بن مريم أنه ليس بمخلوق؛ إذ كان كلمة الله (.) وقد عظم هؤلاء الحجة بقولهم في القرآن التلثم في دينهم والخرج في أمانتهم، وسهلوا السبيل لعدو الإسلام، واعترفوا بالتبديل والإلحاد في قلوبهم، حتى عرفوا ووصفوا خلق الله وفعله. بالصفة التي هي لله وحده، وشبهوه به، والاشتباه أولى بخلقه. وليس يرى أمير المؤمنين لمن قال بهذه المقالة خطأ في الدين، ولا نصيباً في الإيمان واليقين. (67).

ولا مبرية، والحال هذه، في أن المسألة تتعلق بصميم العقيدة، لا بفروع الدين، وليست غطاء لقضية سياسية كبرى تتصل بالأمويين ومساندتهم؟! وإن كان لها أبعاد ونتائج سياسية. والحق أنها قضية سياسية، من حيث إن السياسة فرع للدين، أو غاية السياسة هي إقامة الدين عصرونه، والتمكين له في الأرض، وهذا رأي المأمون أيضاً، يقول: « .. فإن حق الله على أئمة المسلمين وخلفائهم الاجتهاد في إقامة دين الله. » فليس كلام المأمون - فيما اظن - في رسالتيه، والمحنة في (خلق القرآن)، ستاراً لـ «توظيف الديني من أجل السياسي» (68)، بل العكس هو الحقيقة عيناها

كذلك، لا أحسب أن «الذي حمل الخليفة المأمون على امتحان الأئمة، والعلماء، والحكام، والقضاة، والفقهاء، في القول بخلق القرآن» هو «الخوف من

هذه الرموز التي أصبحت تجسّد قوة (رئاسية) موازية للكهنة، تقود قوة غير مباشرة تهدد قوة الدولة ذاتها⁽⁶⁹⁾؛ إذ إن هذا الكلام إسراف في التناويل، وإغراق في التخويل؛ وحسبنا في الرد عليه أن نقول: لو كان المأمون وجلاً في هذه الرموز - بتعبير صاحب الرأي - لاستمالها إلى جانبه بالمنح والعطايا، وموافقتها في رأيها، لا بإثارتها وامتحانها، وموافقة المعتزلة، الذين لا يظاهرون أهل السنة والجماعة في عِظَمِ المنزلة وسُعة السلطان بين العامة والرعية. وقد عرف أمير المؤمنين أن الجمهور الأعظم، والسواد الأكبر، من حشو الرعية، وسفلة العامة، ممّن لا نظر له، ولا روية، (...)، أهل جهالة بالله، وعمى عنه، وضلالة عن حقيقة ديه وتوحيده والإيمان به،...⁽⁷⁰⁾؛ يعني أنهم من القائلين بأن القرآن كلام الله القديم وقد قال مرة قبل إظهار القول بخلق القرآن: «لولا مكان يزيد بن هارون، لأظهرت (القرآن مخلوق)»⁽⁷¹⁾ وقد توفي يزيد قبل المحنة سنة (206هـ)، وكان من كبار أهل الحديث، ومن (الأميرين المعروفين والناهين عن المنكر)، وكان المأمون يخشى معارضته؛ لأنه ذو مكانة خاصة في قلوب العامة، وكان من الذين خرجوا على المنصور مع إبراهيم بن عبدالله أخى النفس الزكية، إبان ثورته في البصرة⁽⁷²⁾.

إنّ، كان المأمون يخشى المعارضة أو حدوث فتنة عامة، إن أظهر مقالته في القرآن، ثم عَزَمَ على إظهارها، وهو يجاهد الروم! مما يؤكد أن هذه المقالة تمكنت من نفسه، واقتنع بصحتها، وكان يظن أن الفقهاء والعلماء سيوافقونه على ذلك، ولكن ظنه تبديد، وشَجَرَ الخلاف فيما بينهم، فهاجوا عليه وماجوا، وتكلموا فيه، وقالوا إنه مبتدع، وغلا بعضهم في ذلك، فقال بكُفْر من رأى (خلق القرآن)، وبذلك تجسّمت هذه المسألة تجسّماً⁽⁷³⁾؛ ورأى المأمون، عندئذ، أن يستعين بسلطانه في استمالة الفقهاء إلى رأيه، فاستبد به الغلو في تأييد هذه الفكرة - وكان حر التفكير - فخرج عن القصد، وكان الأحرى به أن يُعسك عن هذا الأمر كله، ويحذو حذو أسلافه.

وإن تعجب فعجب قولهم: إن المأمون اختار امتحان أهل الحديث والفقه، بهدف رد الجماعة إلى الملك، وإن إجابتهم في الامتحان تُسقطهم - بتعبير صاحب الرأي - في عين العامة، فيظهر عندها بجلاء أنهم ليسوا مما يوثق بدينه وبرئاسته، ولم يدرك هذا الأمر أحد مثلما أدركه أحمد بن حنبل، لذا فإنه أصر إصراراً عظيماً على عدم الإجابة؛ أي على العصيان الكامل، فطالت محنته⁽⁷⁴⁾؛ قلت ومتى كان أحمد بن حنبل وغيره من الفقهاء أصحاب فتنة ودعاة خروج على السلطان حتى يردهم إلى طاعته بل إن الإمام أحمد من أشد الدعاة إلى طاعة السلطان، فقد كان ينهي عن الخروج، ويعتبره بغياً، مهما تكن حال الخليفة، ولو كان قاتله، ومن صب عليه سوط العذاب⁽⁷⁵⁾؛

وأياً ما كان، فمن المعلوم أن المعتزلة - في الأصل - فرقة دينية، جَنَحَتْ في فترة صلتها بالسلطة، وتأثيرها في فكر المأمون، لنشر معتقداتها، وفرض آرائها، ومحاربة خصومها، بالاعتماد على قوة الدولة وهيمنتها، فصاروا الممثلين لـ (إيديولوجية) الدولة، وأصحاب السلطان والنموذج السياسي فيها. غير أنه ما لبث أن خفت صوته، ونصعصع سلطانهم، وأقل محهم، وسطع نجم علماء السنة والجماعة، ويمثلهم أحمد بن حنبل وغيره، ثم الأشاعرة فيما بعد، الذين أضحووا لسان حال أهل السنة، والممثل الحقيقي لثقافتها المستنيرة

المواضع

- (1) الصنّيق، جسي: المدخل إلى تاريخ الفكر العربي الإسلامي، ص 48.
- (2) اسطر الجابري، محمد عابد: العقل السياسي العربي، ص 306 وما بعدها وانظر، في ترجمة الحسن المصري وأخباره ابن خلكان وفيات الأعيان 73-69/2 والدهبي، سير اعلام النبلاء 474-456/5.
- (3) الصنّيق، جسي: المدخل، ص 49.
- (4) ابن الأزرق، مدائع السلوك في طبائع الملوك 391/1.
- (5) المثقفون في الحضارة العربية، ص 39.
- (6) الجابري: العقل السياسي العربي، ص 235.
- (7) الصنّيق، جسي: المدخل إلى تاريخ الفكر العربي الإسلامي، ص 51.
- (8) أواميل، علي: السلطة الثقافية والسلطة السياسية، ص 12.
- (9) ضيف، شوقي: العصر العباسي الأول، ص 80.
- (10) السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص 250. وأبو إسحاق المراري هو إبراهيم بن محمد، كان من أئمة الحديث، ومن أهل السنة. (ت نحو 185هـ) اسطر الذهبي، سير اعلام النبلاء 712-709/7. وابن كثير البداية والنهاية 216/10 أما عبدالله بن المبارك، فأمير الأتقياء في زمنه - كما يقول الذهبي - وهو عالم وشاعر ومجاهد، (ت 181هـ) انظر سير اعلام النبلاء 630-602/7. والبداية والنهاية 193-191/10.
- (11) ابن الطقطقا: الفخري، ص 149.
- (12) الطبري، تاريخ الأمم والملوك 456-454/7.
- (13) الطبري 247/8 وابن الأثير 291/5 وابن كثير 180/10. ومحمد بن الحسن الشيباني، هو أبو عبدالله، صاحب أبي حنيفة، فقيه جليل الفخر، ولده الرشيد القضاة، (ت 189هـ) انظر ابن خلكان، وفيات الأعيان 185-184/4 والذهبي، سير اعلام النبلاء 83-82/8 وابن كثير 219-218/10 أما أبو البختري: فهو وهب بن وهب، قرشي، كان فقيهاً إخبارياً ناسباً سرياً، وكان متروك الحديث، مشهوراً بوضعه، معروفاً بالكذب، (ت 200هـ) انظر الفهرست، ص 161 وفيات الأعيان 42-37/6 وسير اعلام النبلاء 239-238/8.
- (14) إحياء علوم الدين 44/1.
- (15) المصدر نفسه 44/1.

- (16) انظر: الذهبي: سير أعلام النبلاء 198/7 وانظر: في ترجمته وأخباره: المصدر نفسه 212-174/7
- (17) سورة هود: 113/11
- (18) ابن عديريه العقد 159/3.
- (19) ابن الملقط: الفخري، ص 85 وانظر: الجابري: العقل السياسي العربي، ص 254
- (20) الدقر، عبد الغني الإمام مالك بن انس (إمام دار الهجرة)، ص 344-345 (ولم يذكر مصدر القول)
- (21) المرجع نفسه، ص 352.
- (22) انظر الحديث عن أموال السلاطين، وصلاتهم، وما يحل منها وما يحرم، في: رحياء علوم الدين 123/117/2.
- (23) الذهبي: سير أعلام النبلاء 532/6، 536.
- (24) ابن كثير: البداية والنهاية 127/10
- (25) الذهبي: المصدر نفسه 443/7
- (26) انظر: المصدر نفسه 630-602/7
- (27) الجابري محمد عابد الملقنون في الحضارة العربية، ص 66
- (28) ابن منظور: لسان العرب، مادة: ممن.
- (29) الجابري: الملقنون، ص 65.
- (30) لسان العرب، مادة: ممن.
- (31) انظر في ترجمته وأخباره الغزالي إحياء علوم الدين 32/1 وابن خلكان وفیات الأعيان 415-405/5 والذهبي سير أعلام النبلاء 538-529/6 وابن كثير البداية والنهاية 116-115/10 والسيوطي تاريخ الخلفاء، ص 222، 224
- (32) أبو زهرة، محمد أبو حنيفة حياته وعصره - آراؤه وفقهه، ص 31 وأمين، أحمد ضحي الإسلام 274/3
- (33) الحديث في: سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث، صسط وتعليق محمد محبي الدين عبد الحميد 204/3 برقم 3594، كتاب الاختصية، بلفظ (المسلمون على شروطهم)
- (34) ابن الأثير الكامل 156-155/5 وأبو زهرة المرجع السابق، ص 41 نقلاً عن مناقب ابن البزاري 17/2
- (35) أبو زهرة، محمد أبو حنيفة، ص 93.
- (36) المرجع نفسه، ص 46.

- (37) نفسه، ص 50
- (38) سير اعلام النبلاء 537/6 وانظر السيوطي تاريخ الخلفاء، ص 222
- (39) أبو زهرة، محمد أبو حنيفة، ص 51.
- (40) انظر في ترجمته وأخباره: القرطبي إحياء علوم الدين 31/1-32 وابن خلكان وفيات الأعيان 139-135/4 والذهبي سير اعلام النبلاء 382/7 وابن نباتة سرح العيون، ص 260-263 وابن كثير البداية والنهاية 188/10
- (41) الذكّر، عبد الغني الإمام مالك، ص 341 (نقلًا عن النجوم الزاهرة، دون ذكر الصفحة)
- (42) الطبري تاريخ الأمم والملوك 560/7 وابن الأثير الكامل 111/5 والسيوطي تاريخ الخلفاء، ص 224.
- (43) الذهبي سير اعلام النبلاء 403/7-412 وحديث (ليس على مُستكرم طلاق) لم أشر عليه مرفوعاً بهذا اللفظ، وانظر صحيح البخاري، كتاب الطلاق، باب الطلاق في الإغلاق والكُرّه (10)، 1892/3-1893 واحتصر سُر ابن ماجه. احتصره وعُلق عليه: مصطفى البُغا، كتاب الطلاق، باب طلاق المكره والناسي (16)، ص 257 رقم 2043، 2044، 2045، 2046 وفيه عن عائشة رضي الله عنها **أن رسول الله ﷺ قال «لا طلاق ولا عتاق في إغلاق»** أي في إكراه.
- (44) المسعودي مروج الذهب 352/3، والذهبي سير اعلام النبلاء 403/7 وابن نباتة سرح العيون، ص 261
- (45) أبو زهرة، محمد مالك حياه وعصره - آرائه وعظه، ص 60
- (46) انظر، في ترجمته وأخباره ابن النديم الفهرست، ص 352-354 والخطيب البغدادي تاريخ بغداد 76-54/2 والغزالي إحياء علوم الدين 29/1-31 والحموي، ياقوت معجم الأبناء 327-281/8 وابن كثير البداية والنهاية 277-274/10
- (47) الحموي، ياقوت معجم الأبناء 287/17 (بتصرف يسير)
- (48) انظر، في ترجمته وأخباره، ومحنه (خلق القرآن) الطبري 631/8-645 وابن النديم الفهرست، ص 378-379 والخطيب بغداد 178/5-188 وابن خلكان وفيات الأعيان 63/1-65 والذهبي سير اعلام النبلاء 547-434/9 وابن كثير البداية والنهاية 298-296/10، 370-352 والسيوطي تاريخ الخلفاء، ص ٢٦٢-٢٦٣.
- (49) سير اعلام النبلاء ص 428-426/9
- (50) المصدر نفسه 472/9
- (51) تاريخ الأمم والملوك 650-647/8
- (52) السيوطي تاريخ الخلفاء، ص ٤٨٢.

- (53) الذهبي، المصدر نفسه 488/9
- (54) نفسه 486/9
- (55) نفسه 489/9
- (56) مَنَلُ: يُصْرَبُ لِلأمرِ بِبَلْعِ غايته في الشدة والصعوبة والطُّنْيُ (مالكسر والضم) حَلَمَة الصَّرْع التي فيها اللين، والتي يرصع منها الرضيع، وهي لغير الإنسان من الحيوان، وقد يُطلق الطُّنْيُ على الصَّرْع نفسه، ج أطباء. انظر العسكري جمهرة الأمثال 220/1، برقم 275 والفيروزآبادي القاموس المحيط (مادة: طني)، وكذا المعجم الوسيط
- (57) السيوطي تاريخ الخلفاء، ص 294.
- (58) تاريخ الأمم والملوك 189/9 وانظر ابن خُلِّكان، وفيات الأعيان 91-81/1 والذهبي سير أعلام النبلاء 428-429/9 وابن كثير البداية والنهاية 342/10، 345-349
- (59) انظر الطبري 189/9 والضبط تاريخ بغداد 206-195/14 وابن خُلِّكان وفيات الأعيان 147-165/6
- (60) المتقفون في الحضارة العربية، ص 111
- (61) المتقفون، ص 100
- (62) المتقفون، ص 107 واسطر كلام الأشعري في مقالات الإسلاميين، ص 582
- (63) الطبري 618/8 وأس الاثير الكامل 553/5
- (64) العنبري 619/8 عبر أنه لم يمتحس العلماء أو يفرض رأيه بالقوة، في تلك الوقت
- (65) انظر الجابري المتقفون، ص 72 وما بعدها
- (66) الطبري تاريخ الأمم والملوك 631-633/8.
- (67) المصدر نفسه 634-636/8
- (68) الجابري المتقفون، ص 97
- (69) جدعان، فهمي بحث في حلية الديمي والسياسي في الإسلام، ص 353
- (70) الطبري 632/8
- (71) الخطيب البغدادي تاريخ بغداد 343/14 والذهبي سير أعلام النبلاء 231/8
- (72) انظر، في ترجمته الخطيب تاريخ بغداد 338-348/14 والذهبي نفسه 228-236/8
- (73) الخضري، محمد: الدولة العباسية، ص 203.
- (74) انظر جدعان، فهمي المحنة، ص 280 وما بعدها
- (75) أبو زهرة، محمد أحمد بن حنبل، حياته وعصره - أراؤه وفقهه، ص 145

المصادر والمراجع

- ابن الأثير، عز الدين. **الكامل في التاريخ**، تح. عمر عبدالسلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 4، 1424هـ/2004م
- ابن الأثير، محمد بن علي **بدائع السلك في طبائع النكاح**، تح. علي سامي النشار، منشورات وزارة الإعلام، بغداد، 1397-1398هـ/1977-1978م
- الأشعري، أبو الحسن. **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، عني بتحقيقه هلموت ريتز، دار النشر فرانكفون شتاينر بهيسباين، ط 3، 1400هـ/1980م
- أمين، أحمد. **فهمي الإسلام**، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 10، د.ت.
- أولمبل، علي. **السلطة الثقافية والسلطة السياسية**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، 1966م
- البخاري، الإمام أبو عبدالله محمد بن إسماعيل **صحيح البخاري**، بحاية مصطفى ديب البغا، دار العلوم الإنسانية، دمشق، ط 2، 1413هـ/1993م
- الجابري، محمد عابد **الطفل السياسي العربي** مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 4، 2000م
- **للتقنون في الحضارة العربية**، مجلة اس جميل وبكته اس رشد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، 1995م
- جدهان، فهمي المحنة. **بحث في جنسية الدين والسياسة في الإسلام**، دار الشروق، عمان - الأردن، ط 1، 1989م
- الحموي، ياقوت بن عبدالله. **معجم الأنداء أو إرشاد الأريب في معرفة الأريب**، دار الفكر، بيروت، ط 3، 1400هـ/1980م
- الخضري، محمد. **الدولة العباسية**، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، 1420هـ/1999م
- الخطيب البغدادي، أحمد بن علي. **تاريخ بغداد**، تح. مصطفى عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1417هـ/1997م
- ابن خلدون، عبدالرحمن. **مقدمة ابن خلدون**، تصحيح وفهرسة السيد المندوه، مؤسسة الكتب الثقافية - بيروت، المكتبة التجارية - مكة المكرمة، ط 3، د.ت
- ابن خلدون، شمس الدين أحمد بن محمد. **وليات الأعيان وأنباء الزمان**، تح. إحسان عباس، دار صائر، بيروت، د.ت

- أبو داود، سليمان بن الأشعث، *سُنَن أَبِي داود*، ضبط وتعليق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، بيروت، د.ت.
- الفكر، عبدالغني الإمام *ملك بن انس إمام دار الهجرة*، دار القلم، دمشق، ط 3، 1419هـ/1998م.
- الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد *سير أعلام النبلاء*، نج. محب الدين العمري، دار الفكر، بيروت، ط 1، 1417هـ/1997م.
- أبو زهرة، محمد أحمد بن حنبل *حياته ومصره، آرائه وفقهه*، دار الفكر العربي، القاهرة، د.ت.
- * *أبو حنيفة: حياته ومصره، آرائه وفقهه*، دار الفكر العربي، القاهرة، ط 3، 1960م.
- * *مألفه: حياته ومصره، آرائه وفقهه*، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، د.ت.
- السيوطي، جلال الدين *تاريخ الخلفاء*، بداية مصطفى عطا، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط 1، 1414هـ/1993م.
- الصديقي، حسين *المدخل إلى تاريخ الفكر العربي الإسلامي*، منشورات جامعة حلب، 1412هـ/1991م.
- ضيف، شوقي *العصر العباسي الأول*، دار المعارف بمصر، ط 6، د.ت.
- الطبري، محمد بن جرير *تاريخ الأمم والملوك*، نج. محمد أبو الفضل إبراهيم، ط. منصوره عن طبعة دار المعارف بمصر، بيروت، د.ت.
- ابن الطقططا، محمد بن علي بن طباطبا *الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية*، دار صادر، بيروت، د.ت.
- ابن عسبريه، أحمد بن محمد *العهود [الفريدي]*، شرحه وضبطه أحمد أمين وأحمد الزين وإبراهيم الإيباري، دار الكتاب العربي، بيروت، د.ت.
- العسكري، أبو هلال *جمهرة الأمثال*، نج. محمد أبو الفضل إبراهيم وعبد المجيد قطامش، دار الجيل ودار الفكر، بيروت، ط 2، 1408هـ/1988م.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد *إحياء علوم الدين*، مراجعة صدقي جميل العطار، دار الفكر، بيروت، ط 1، 1413هـ/2003م. (ووبيله المقفى عن حمل الأسفار في تخريج ما في الإحياء من أخبار، للإمام العراقي، و...).
- الفيروزآبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب *القاموس المحيط*، مؤسسة الرسالة، ط 7، 1424هـ/2003م.

- ابن كثير، الحافظ إسماعيل بن عمر، *البداية والنهاية*، تح أحمد عبد الوهاب فتحي، دار الحديث، القاهرة، ط 5، 1418هـ/1998م.
- ابن ماجة، أبو عبدالله محمد بن يزيد، *مختصر سنن ابن ماجة*، اختصره وعلق عليه مصطفى البُغا، دار العلوم الإنسانية، دمشق، د.ح.
- الصنعوني، علي بن الحسين، *مروج الذهب ومعادن الجوهر*، تح سعيد اللحام، دار الفكر، بيروت، ط 1، 1421هـ/2000م.
- ابن منظور، محمد بن مكرم، *لسان العرب*، دار صادر، بيروت، ط 3، 1414 هـ/1994م.
- ابن تهاية المصري، جمال الدين سرح للعيون في شرح رسالة ابن زبير، تح محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، القاهرة، 1383هـ/1964م.
- ابن النديم، محمد بن أبي يعقوب، *الفهرست*، شرحه وعلق عليه يوسف علي طويل، وصنع فهرسه أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 2، 1422هـ/2002م.

ACTIVE



الإيقاع القرآني في الدراسات التراثية

محمد حريير (*)

ملخص البحث:

إن الباحث في المدونة التراثية العربية والإسلامية، يلقى الكثير من نظرات السابقين في كتاب الله العظيم. هذه النظرات التي تبلورت من خلال ما وقع في نفوسهم من جلال نظم الخطاب القرآني، ومن عظيم روعته وجميل أسرارها

وقد كان من بين تلك النظرات، ظاهرة الإيقاع هذه الظاهرة التي هي بحث إعجاز من إعجاز القرآن وبالتالي هي وجه جديد من وجوه بلاغته الفريدة، لم يكن في مقدور أحد أن يرقى إليها؛ كما أنها ضرب من فنيات القول، حاول البلغاء فوقفوا بونه عاجزين عجز استيناس واستسلام، فخشعوا له وخروا ساجدين.

توطئة:

الإيقاع بين المصطلح والمفهوم

إن الإيقاع في حقيقته يتمظهر في جل جوانب الحياة الطبيعية للإنسان،

(*) باحث جزائري

من قول وحركة، بل هو يتمظهر في كل ما يطل هذا الإنسان، وهو بتعبير أحدهم «ظاهرة مألوفة في طبيعة الإنسان نفسه، فبين ضربات القلب انتظام، وبين وحدات النفس انتظام، وبين النوم واليقظة انتظام وهكذا»⁽¹⁾، وهو كذلك بتعبير أحد آخر: «يمثل في جملة من المظاهر بحيث كان كل شيء في نفسه، ومع غيره إيقاعاً؛ إذا تكرر على سبيل الانسجام والاتسلاف، بل إذا تكرر على سبيل التناقض والاختلاف، كتعاقب الفصول مثلاً»⁽²⁾.

إن الإيقاع في الطبيعة ناموس من نواميس المظاهر الحياتية، كتوالي الليل والنهار والشمس والقمر، ومدار الأيام، والشهور والسنون.. وإذا كان الأمر كذلك: فمن الصعوبة بمكان أن نعثر على تعريف يحيط بجوهره، وبالتالي يقف عند حدود ملامحه، ذلك أنه «منذ عهد اليونان الذين كانوا أول من اجتهدوا في تحديده، لا يزال مفهوم الإيقاع محل نزاع في الرأي بين الباحثين قدامى ومحدثين»⁽³⁾.

وقبلولوج في محاولة معرفة المفاهيم التي اكتسبت هذا المصطلح، يجدر بنا المقام أن نقف عند دلالة هذا المصطلح من وجهة دلالة المعجمية، لنسترفد منها ما قد يعين الدارس في الإمساك بخيط يجعله قادراً على ممارسة حقه في مقارنته لهذا المصطلح (الإيقاع)

إن جل الدارسين يتفقون على أن الإيقاع (Rythme)، هو مصطلح ينحدر من اللفظ الإغريقي (Rythmos)، هذا في التراث الإغريقي⁽⁴⁾. أما في معاجمنا العربية، فهو عندها مستمد من «وقع المطر، وهو شدة ضربة الأرض إذا وبل»⁽⁵⁾؛ كما أنه «من إيقاع اللحن والغناء، وهو أن يوقع الألحان ويبينها، وسمى الخليل رحمه الله كتاباً من كتبه في ذلك المعنى كتاب الإيقاع»⁽⁶⁾، وهو بعبارة أخرى «اتفاق الأصوات والألحان وتوقيعها في الغناء أو العزف»⁽⁷⁾.

فالأوضح من كل ما مر ذكره، أن (الإيقاع) يقوم على علة الانسجام

والتوافق الحركي والنغمي، والذي من شأنه أن يولد حركة منتظمة يوفرها الإيقاع للغة التي يتخللها. ونحن إذا ما أردنا أن نلامس تعريفات تقترب من ما نصبو إليه، فنجدها كثيرة، فهو «الفاعلية التي تنتقل إلى المتلقي ذي الحساسية المرفهة الشعور بوجود حركة داخلية. تمنح المتتابع الحركي وحدة نغمية عميقة»⁽⁸⁾؛ كما أن الإيقاع بلغة الموسيقى هو أيضاً «الفاعلية التي تمنح الحياة للعلامات الموسيقية المتغايرة التي تؤلف بتتابعها العبارة الموسيقية»⁽⁹⁾.

فهذان التعريفان باستخدامهما للغة الموسيقية، يجعلان الإيقاع لا يخرج عن دائرة الموسيقى بشكل عام، وفي هذا الصدد نلغي تعريفاً آخر يذهب المذهب نفسه، إنه كما أقر بذلك الفارابي «النقل على نغم في أزمنة محدودة المقادير والنسب»⁽¹⁰⁾.

وهنا لا بأس من الإشارة إلى التعريف من الوزن والإيقاع إذ طالما يختلط الأمر بينهما، ذلك أن الوزن عندما يمثّل لدى بداية تركيب ما، فإنه «يفتاً قائماً دون أن يصيبه تغيير إلى نهايته مثله مثل الشكل الميكانيكي في حين تجد الإيقاع كأنه خلق جمالي محض»⁽¹¹⁾.

وإذا ما رمنا استجلاء ملامح الإيقاع وتحديدتها أكثر فإننا نجد أنفسنا أمام مصطلح هلامي لا ينفك يستقر على وتيرة، إنه تتغير أشكاله بتغيير الخطاب الذي يؤطره فهو بذلك «تفاعل للنبر والكم على اختلاف في الدرجة بين لغة وأخرى»⁽¹²⁾. ولا شك أن الإيقاع بهذه الصفة ينبي بأهميته وبدوره الفعال الذي يجسده.

لقد سبق وأن ذكرنا بأن معاجمتنا العربية ترجمت للإيقاع بأنه الانسجام والتوافق الحركي والموسيقى الذي يولد حركة منتظمة يوفرها الإيقاع للخطاب الذي يتخلله، لكن المتفحص لهذا الأمر لا يجده يتحقق هكذا عفويّاً بل لابد من شروط، أقلها أن تتضافر عناصر أخرى تعمل على ظهور تلك الحركة

المنظمة^(٩) وهي عناصر يسهل اكتشافها في الموسيقى بيسر، وفي ذلك نلقي الدكتور عز الدين إسماعيل يقول: «والواقع أنه ربما كان من السهل دراسة الإيقاع في الموسيقى وكشف هذه القوانين بسهولة فيها، لأنها فن زمني تتضح فيه الصورة الأولى وتختلط بشيء»^(١٣)

وإذا ما ألبنا إلى منظومة العرب الأدبية في جاهليتهم، فإننا نجد متوقفة في معظمها على إبداعات فنية يكتنفها الإيقاع المنغم بالموسيقى والألحان. وقد تمثل هذا بداية «بالحداء»، ونهاية «بجميل قصائدهم الطوال»، فلقد «عبرت الفاعلية الشعرية عند العرب عن نفسها بغنى إيقاعي مدهش.. لقد حفل إيقاع الشعر بحيوية وتنوع، هما نقيض الرتابة المباشر، بل ربما كانت الحيوية المنبعثة من تنوع الإيقاع صورة لحنين لا واع لرفض الرتابة بالغناء، الغناء المرهف، المنسرب، المائج، الراقص، الصاخب أحياناً، الهامس أحياناً، والهاجج الراجز أحياناً»^(١٤).

هذا الذي عرصنا، قد تمثل في منظومتنا العربية المعجمية منها والأدبية، والتي حاولت تحديد ملامحه وتبيان جوهره، ولو عن بعد.

أما إذا ما أردنا أن نلتصق ملامحه في مفكرة التنظير العربي: فنلقي أنفسنا أمام تعريفات متعددة ومختلفة هي الأخرى على نظير ما مر بنا. فالإيقاع في معجم «روبير» (Robert) على سبيل المثال: «عبارة عن تكرار منتظم لأصوات موسيقية هي بدورها تتولد عن تشاكل العناصر مقطعياً عبر سلسلة عناصر الكلام»^(١٥).

نستطيع أن نستخلص من ما مر ذكره، أن الإيقاع بمفاهيمه ودلالاته، قد لامس مفهوم الإيقاع الذي نبتغيه في مقارنتنا هذه

الإيقاع في القرآن:

تحتم علينا الدراسة في هذا المبحث، (الإيقاع في القرآن العظيم)، أن نذكر بأن هذه الإيقاعية المخطوة بالدراسة وتتبعها عند التراثيين، أنها ليست بالعمل الفني المقصود لذاته: بل إنها وسيلة لا غير، سخرها الخطاب القرآني العظيم بغية تادية الغرض الديني المنشود. وإن نحن أو غيرنا رأى تجسد هذه الوسيلة الفنية في نظم القرآن: فما ذلك إلا من باب التكليف بين الغرض الديني والغرض الفني الذي الهدف منه، التأثير والتمكين قصد الاستجابة والإذعان، وهو بهذا الأمر، ال إيقاعاً قرآنياً مميزاً، جعل منه «تلك الظاهرة العجيبة التي امتاز بها القرآن في رصف حروفه وترتيب كلماته ترتيباً دونه كل ترتيب ونظام تعاطاه الناس في كلامهم»⁽¹⁶⁾

إن، نحن أمام (نظام) تمثل في رصف حروف القرآن، وفي ترتيب كلماته، وما هذا الضرب من النظام إلا من معطيات الإيقاع في الخطاب القرآني.

وإن الذي دفع بالاهتمام، وجعله يترادى نحو مكوبات المتن القرآني العظيم بصفة عامة، ونحو إيقاعيته بصفة خاصة؛ هو خروج هذه الإيقاعية - التي امتدت القرآن مكانته الخالدة - عن منظومة أشعار العرب، وما ألفوه فيها، فكانوا أن وجدوا أنفسهم أمام ظاهرة متمثلة في «اتساق القرآن، وانتلاف حركاته وسكناته، ومداته، وغنائه، واتصالاته، وسكناته، ذلك ما يسترعي الأسماع، ويستهوئ النفوس بطريقة لا يمكن أن يصل إليها أي كلام آخر من منظوم أو منثور»⁽¹⁷⁾.

ولا يوجد شك يكتنف المتفحص للمتن القرآني العظيم، على أن نظم القرآن، يقوم جمال نسجه على الإيقاع، الأمر الذي جعل الجاحظ ينتبه إلى أهمية دراسة القرآن من حيث أسلوبه، وعجيب نظمه، وفي هذا الشأن نلغي الدكتور محمد زغلول سلام في كتابه. (اثر القرآن في تطور النقد العربي إلى آخر القرن الرابع الهجري)، يقول «قامت في أواخر القرن الثالث وطوال القرن الرابع

دراسات جامعة شاملة مستقلة لإعجاز القرآن من ناحية نظمه، وعلى أساس الدرس البياني لأسلوب القرآن، وطرق تعبيره المختلفة، وكانت أصول هذه الدراسات قد نجمت من قبل في دراسات القرآن، وسبقت الإشارة إليها من مثل كتاب (نظم القرآن) للجاحظ⁽¹⁸⁾.

وانطلاقاً من عنوان دراستنا هذه والمتعملة في أدبية الإيقاع القرآني عند التراثيين؛ فإن الباحث في المدونة التراثية العربية والإسلامية، يعرف كيف خاض العلماء القدامى لهذه الظاهرة الإيقاعية القرآنية، والتي لا يزال البحث فيها يستجلي أسرارها الآن وفي المستقبل.

الإيقاع في الفكر التراثي العربي:

إن العقل العربي أول ما بدأ يبحث في حقل الإيقاع، قد انصرف اهتمامه إلى قريض الشعر، وهو ما أكدته الدكتور كمال أبو ديب بقوله: «كان العقل الذي اهتدى أولاً إلى إدراك التشكيلات الإيقاعية وأنماطها في القرن الثاني للهجرة عقلاً مكثناً ومنقباً، يعود إلى الجذور، وامتناز هذا العقل بسمتين قد تكونان الصق السمات بالعقل المبدع الكاشف: القدرة الفذة على الملاحظة الدقيقة والاستقراء المتقضي الحذر، والقدرة الماثلة على حدس وجود النماذج والأنماط المتكررة الحدوث بين الركام الهائل من الوحدات المحللة، ثم التمكن من صياغة نظام نظري قادر على وصف هذه الأنماط واحتوائها»⁽¹⁹⁾؛ فكان أن تفتقت قريحة الخليل بن أحمد الفراهيدي باكتشافه العروضي، الأمر الذي أدى إلى الكشف عن جوانب الإيقاع في الشعر العربي.

غير أن هذا الصنيع ما فتئ يجعل من العقل العربي، يبقى أسير قبضة تلك البحور الشعرية، وفي ذلك نلغي كمال أبو ديب يرى أيضاً «تجحر معالم الوحدات الإيقاعية التي ابتدعها الخليل في أطر شكلية جاهزة، قد أدى إلى

وضع مزق فقد فيه العقل العربي الاهتمام بتحليل الإيقاع الشعري، باعتباره فاعلاً حيويًا في كل عمل فني يتلقى. هكذا عجز الدارسون عن تحسس الدور الحيوي للإيقاع في قصائد عديدة لأبي تمام والمتنبي مثلاً⁽²⁰⁾.

ومن خلال هذه الرؤى، نستطيع أن نقر بأن الإيقاع بشكله الإبداعي، قد استمد وجوده من قريض الشعر العربي التراثي؛ لذلك ظلت معظم المحاولات الباحثة عن ماهية الإيقاع، ضمن دائرة الشعر، دون غيره من الفنون الأخرى كالنثر، على الرغم من وجود أشكال متعددة ومختلفة في القرآن.

وفي الدرس البلاغي، ظل مصطلح الإيقاع غائباً في مؤلفاتهم، اللهم إلا تفتنهم لمصطلحات (الوزن)، و(القافية)، و(البحر الشعري)، والتي لا ريب كانوا يقصدون بهذا الإيقاع، غير أن أهل البلاغة قد تخطوا إلى الإيقاع واهتدوا إليه من خلال تعريفهم للفاصلة القرآنية؛ وعليه، الفاصلة القرآنية هي منبع الإيقاع في العبارة القرآنية، أو في الخطاب القرآني بشكل عام وبالتالي، فهو - أي الإيقاع - لا يذكر إلا مرادفاً للفاصلة القرآنية، هذه الفاصلة التي نجد بنيتها الإيقاعية تنطلق من سياق السورة التي تكتنفها، كما هو واضح في العديد من السور التي تنتهي جميع فواصلها بـ (فونيمات) واحدة⁽²¹⁾.

من هنا نستطيع أن نقرر مبدئياً وبشكل جلي وواضح لأفضلية سبق القرآن في التأسيس للإيقاعية التي ما فتئ تحلم بها الفاعلية الشعرية، على الرغم من أنه كتاب تشريع وهداية وإيمان. وعليه، فالقول بأن الإيقاعية لم تتحقق إلا في الأربعينات في القرن الماضي⁽²¹⁾، لهو ضرب من الإجحاف بحق فضل الأسبقية، وإن لوحظ من تقصير في إبراز تلك الأسبقية، فمرجع الأمر إلى عديمة التنظير لكل ما يحيط بالقرآن العظيم في جوانب فنية بما في ذلك الإيقاع الذي هو موضوع دراستنا.

ولكي يتسنى لنا الكشف عن السياق المعرفي الذي تندرج فيه نظرة جحر

القديم من التراث العربي الإسلامي لظاهرة الإيقاع في القرآن؛ علينا أن نستقرئ بعضاً من التراث الماضي.

التراثيون ومقولة الإيقاع عندهم:

قبل الحديث في هذا الشأن، وحتى تأتي مقاربتنا هذه ممنهجة وذات فائدة؛ فإننا نفرع هذا المبحث إلى ثلاثة فروع الأول منه، نتحدث فيه عن مقولة الإيقاع عند اللغويين، والفرع الثاني منه: نتحدث فيه عن مقولة الإيقاع عند النقاد، والفرع الثالث منه: نتحدث فيه عن مقولة الإيقاع عند علماء الإعجاز.

1 - الإيقاع عند اللغويين:

إن أهل اللغة الذين تحدثوا عن القرآن العظيم كثيرون، نذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر: الكسائي، والأخفش، وأبو عثمان المازني، والفراء، وأبو جعفر النحاس. إذ عالجت جل مؤلفاتهم الناحية اللغوية والنحوية في القرآن العظيم، ولذلك سميت معظم مؤلفاتهم بمعاني القرآن. ولعل مؤلف (معاني القرآن) للفراء، يأتي على رأس تلك المؤلفات، فهو بمؤلفه هذا، إضافة إلى عنايته بمعظم عناصر البلاغة، كالتشبيهات والاستعارات والمجاز والكناية؛ فإنه بدوره، اعتنى بالناحية النغمية في نظم القرآن، والتوقيع الرتيب فيه، وملاحظة النسق الصوتي فيه وتتبعه وهو بصنعيه هذا، لم يكتف عند هذا الحد، بل حاول القيام بمقاربة مقارنة بين وزن الشعر وبعض الآيات القرآنية التي كانت على شاكلة الشعر من حيث الوزن، وكان يركز أكثر في هذا العمل على الفاصلة القرآنية⁽²²⁾، وهو بهذا الفعل أيضاً، تلفيه قد أعطى الأولوية إلى الإيقاع.

2 - الإيقاع عند النقاد:

إن من بين الذين اهتموا بأمر الإيقاع من طائفة النقاد من أهل التراث، أو

ممن اشتغلوا بأمر نظم القرآن حينذاك، نذكر: «أبو عبيدة» في كتابه (مجاز القرآن)، و«الجاحظ» في كتابه (نظم القرآن)، و«ابن قتيبة» في كتابه (تأويل مشكل القرآن) فكل هذه الكتب تقريباً، جاءت لتعنتي بأسلوب القرآن من حيث نظمه، ومن حيث العلاقة بين الفاظه ومعانيه وما إلى ذلك غير أننا نجد كتاب (تأويل مشكل القرآن) لابن قتيبة يعد الأهم من بين تلك المؤلفات التي تحدثت عن ماهية الإيقاع، وذلك بتعرضه لنظم الألفاظ ورصفها بعضها إلى بعض في انسجام محكم بينها وبين معانيها، كما نعرض إلى النغم الموسيقي المتمثل في النظم والإيقاع الداخلي للآيات، والنابع من تألف الحروف وأطراف الفواصل أو اختلافها⁽²³⁾.

فجمالية الخطاب القرآني في منظور ابن قتيبة تستمد شرعيتها من تألف نظم الألفاظ ونظم الموسيقى.

3 - الإيقاع عند علماء الإعجاز:

إذا رجعنا إلى المدونة التراثية لمعرفة من اهتموا بأمر الإعجاز، نجدهم كثر هم الآخرون، وقد كانوا في مؤلفاتهم يباشرون الظاهرة الإعجازية بوضوح، وعليه كانت معظم مؤلفاتهم تحمل اسم (الإعجاز القرآني).

من جملة تلك الطائفة التي اهتمت بهذا الأمر الإعجازي، نرى القاضي عياض (ت 544هـ) في كتابه (الشفاء بتعريف حقوق المصطفى) والرماني (ت 386هـ) في كتابه (النكت في إعجاز القرآن)، والخطابي (ت 388هـ) في كتابه (البيان في إعجاز القرآن)، والباقلاني (ت 403هـ) في كتابه (إعجاز القرآن)، والجرجاني (ت 471هـ) في رسالته (الشافعية).

ونظراً لما احتوته هذه المؤلفات من حديث عن إعجاز القرآن والمتمثل

خاصة في تألف نظم الفاظه مع نغمة الموسيقى، فقد رأينا أن نتخير بعضاً منها للوقوف عند مقولة الإيقاع وفكرتها في مؤلفاتهم.

أ - كتاب: (النكت في إعجاز القرآن):

لقد أشار الرماني مؤلف هذا الكتاب إلى ما يوحى بالإيقاعية القرآنية، وهو في تجنبه بالتصريح بلفظ الإيقاع، يعود إلى غياب المصطلح في ذلك الزمان غير أن المتتبع لنصوصهم يجدهم يقفون عند ما من شأنه أن يدخل في البنية الإيقاعية من عناصر، كاختيار الألفاظ المناسبة التي يجب أن تصبغ بصبغة جمالية فنية تقوم على تقديمها لتتلفها الأسماع، فلا تمجها، وتستهيئها القلوب فلا تملها، ولعل الإيقاع هو المعول عليه هنا، يقول الرماني في ذلك: «وليسست البلاغة إفهام المعنى، لانه قد **بحق اللفظ على المعنى** وهو غث مستكبره، ونافر متكلف، وإنما البلاغة إيصال المعنى إلى القلب في أحسن صورة من اللفظه»⁽²⁴⁾.

والإيقاع عند الرماني، وإن لم يكن هو يصرح به، فهو ما يحصل للكلام من الحسن في السمع، والسهولة في اللفظ بتعديل الحروف، ويقول في ذلك «والفائدة في التلازم حسن الكلام في السمع، وسهولته في اللفظ وتقبل المعنى له في النفس لما يرد عليها من حسن الصورة، وطريق الدلالة، ومثل ذلك مثل قراءة الكتاب في أحسن ما يكون من الخط والحرف، وقراءته في أقبح ما يكون من الحرف والخط، فنلك متفاوت في الصورة وإن كانت المعاني واحدة»⁽²⁵⁾.

إن الذي يحسن الصورة حتى يكون مثلها في تحسين المعاني، هو ما يكون من المتكلم من حسن العبارة عن تلك المعاني، وتوجيه الألفاظ التي تؤلفها من اتقف جهاتها لها وأقربها منها والذها في النفس.

ويقول الرماني في باب (الفواصل): «الفواصل حروف متشاكلة في المقطع توجب حسن إفهام المعاني»⁽²⁶⁾ يتبين من هذا القول، أن تشاكل المقاطع في

منظور الرماني، يحسن النظم تحسیناً بليغاً، وخاصة إذا كانت هذه الحروف المتشاكلة، غير متكلفة ولم تجعل المعاني تابعة لها فهو يرى في التشاكل أو التشابه عذوبة تستأنس بها الأسماع.

ب - كتاب: (البيان في إعجاز القرآن):

قال الخطابي من جملة ما قاله في كتابه هذا: «... وإنما يقوم الكل بهذه الأشياء الثلاثة: لفظ حامل، ومعنى به قائم، ورباط لهما ناظم»⁽²⁷⁾ إن الخطابي يقرر بوضوح من خلال نصه هذا، أن المعنى لا يتحقق ولا يجد مكانه من التمكين إلا بوجود نظام، من شأنه أن يحقق الائتلاف والارتباط للألفاظ. ولا ريب أن الإيقاع من أهم المظاهر التي تقيم ذلك الصنيع كما أننا نجد يشير إلى بلاغة المتن القرآني العظيم جاعله في أرقى الأساليب البلاغية من حيث جمال نظمه وكرم إيقاعه وعذوبة لفظه: ذلك أنه متأمل إياه لا ترى نظاماً أحسن تأليفاً وأشد تلاوفاً وتشاكلاً من نظمه»⁽²⁸⁾. ونحس إذا ما اقتننا في بنية الإيقاعية بوجه عام، نجد عنصر التلاؤم وعنصر التشاكل، من أهم عناصرها بل نلفي الخطابي في موطن آخر يقرر بوضوح أن الإيقاع هو من مكونات إعجازية القرآن، فيقول في شأن ذلك: «والتحقيق أن أجناس الكلام مختلفة، ومراتبها في درجات البيان متفاوتة: فمنها البليغ الرصين الجزل، ومنها الفصيح الغريب السهل، ومنها الجائز الطلق الترسل، وهذه أقسام الكلام الفواصل المحمود: فالأول أعلاها، والثاني أوسطها، والثالث أدناها وأقربها، فحازت بلاغات القرآن من كل قسم من هذه الأقسام حصّة، وأخذت من كل نوع شعبة، فانتظم لها بانتظام هذه الأوساف نمط من الكلام يجمع صفتي الفخامة والعذوبة، وهما على الانفراد في نعومتها كالمضادين؛ لأن العذوبة نتاج السهولة والجزالة والمتانة يعالجان نوعاً من الوعورة: فكل اجتماع الأمرين في نظمه، مع نبو كل واحد منهما عن الآخر فضيلة خص بها القرآن: ليكون آية بينة لنبيه ﷺ»⁽²⁹⁾.

ج - كتاب: (إعجاز القرآن):

هذا الكتاب لصاحبه الإمام القاضي أبو بكر محمد بن الطيب الباقلائي، أما رؤية مؤلفه للإيقاعية القرآنية، فإننا نستطيع أن نستشفها من خلال الكثير من مقاطع كتابه هذا، فقد ذهب إلى أن «الكلام يتبين فضله ورجحان فصاحته بأن نذكر منه الكلمة في تضاعيف كلام أو نقذف ما بين شعر فتأخذها الأسماع فتتشوف إليها النفوس»⁽³⁰⁾.

إن اللفظة في رأي القاضي أبي بكر الباقلائي لا تستحسن إلا إذا لامست الأسماع في سياق إيقاعي يمنح لها العذوبة والانجذاب ويدفع عنها السأم والملل.

وهو في موطن آخر، يتحدث عن القرآن من وجهة فنية خالصة، فيقول: «فالقرآن أعلى منازل البيان، وأعلى مراتب ما جمع وجوه الحسن وأسبابه وطرقه وأبوابه، من تعديل المظم وسلامته وحسنه وبهتته وحسن موقعه في السمع، وسهولته على اللسان، ووقوعه في النفس موقع القبول وإذا علا الكلام في نفسه كان له مع الوقع في القلوب والتمكن في النفوس ما يذهل ويبهج، ويقلق ويؤنس، ويطمع ويؤيس، ويضحك ويبكي ويحزن ويفرح، ويسكن ويرزعج، ويشجي ويضطرب، ويهز الأعطاف، ويستميل نحوه الأسماع»⁽³¹⁾.

ولا يخفى على عارف بأمور الفن وصناعة النظم، أن الذهول والابتهاج والاستئناس والشجي والطرب والاهتزاز والاستمالة، لا تأتي إلا من جهة تمثل الإيقاع في الكلام، وهو الأمر المائل في الخطاب القرآني بشكل جلي وواضح.

الخاتمة:

إذا كان من الجائز تدبيج خاتمة تأتي تنويعاً لما تجسد ذكره في هذه الدراسة المتواضعة، فإننا نستنتج أن البحث في تتبعه لمصطلح الإيقاع وفي

محاولته الوقوف عند إشكالية مفهومه، أن الإيقاع شكل صوراً كثيرة ومتعددة في مختلف جوانب الحياة: كما أننا حينما قارئناه معجبين، لم نجد من المعاجم من أحاط بجوهره، غير أننا حاولنا أن نسترفد من هذه المعاجم ما يلامس ما نصبو إليه في موضوعنا هذا ثم بعد ذلك أفرقنا مبحثاً بيناً فيه ماهية الإيقاع في القرآن العظيم، فكانت النتيجة أن الفيناه ينحو منحى إعجازياً وظف فنياً ليسخره الخطاب القرآني لتحقيق الغرض الديني وتمكينه، ومن هنا تجسد تميزه من غيره من الإيقاعات.

ولما حاولنا تلمس هذه الظاهرة الإيقاعية عند التراثين - من لغويين ونقاد وإعجازيين - الفيناهم قد اهتموا بهذه الظاهرة حتى وإن غاب المصطلح لديهم حينذاك؛ فاعطوها عناية متميزة من خلال مؤلفاتهم وشروحاتهم.

ولكن بعد هذا وذاك، بصيف القول، بأن أدبية الإعجاز القرآني متمثلة في إيقاعيته، ليست هي التي تقطع لنا وحدها بإعجاز القرآن العظيم. وإن وجهه الإعجازي يتمثل قائماً في جلوده، وخطود الرسالة التي جاء بها، والتي أحدثت ثورة في حياة المسلمين؛ كما يتمثل وجهه الإعجازي أيضاً، في كونه أعطى للعقل الإنساني حريته وحثه على النظر والفكر والتفكير والعمل لما فيه خير الدنيا والآخرة⁽³²⁾.

الهوامش

- (1) فلسفة وفن زكي محمود مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة 1963، ص 210.
- (2) نظرية القراءة - تأسيس البطرية العامة للقراءة الألفية، د. عبدالملك مرتاض دار الغرب للنشر والتوزيع، الجزائر 2003، ص 226
- (3) الإيقاع في الشعر العربي: محمود المسعدي، مؤسسات عبدالكريم بن عبدالله تونس 1986، ص 5.
- (4) ينظر في ذلك Paul Robert. Le Robert, Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue Française, Société du Nouveau Littre Le Robert, Paris XI' Tome: 6, P: 99 (Rythme)
- (5) لسان العرب ابن منظور جمال الدين محمد بن مكرم الانصاري طبعة مصورة عن مطبعة بولاق، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ج 10، ص 284
- (6) المصدر نفسه، ج 10، ص 290
- (7) لاروس - المعجم العربي الحديث، د خليل الجر مكتبة ماريك 6، 1973، ص 205
- (8) في البنية الإيقاعية للشعر العربي، د كمال أبو ديب دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية 1981، ص 230
- (9) المرجع نفسه، ص 231
- (10) إيقاعات الموسيقى العربية وأشكالها المهدي صالح فرطاج، تونس 1990، ص 12
- (11) Jesb Cohab, structure du langage poétique Flammarion, Paris 1966, P: 42
- (12) في البنية الإيقاعية للشعر العربي د كمال أبو ديب، ص 306
- (*) تلك الشروط أو بالأحرى العناصر، لخصت في نقاط ثلاث. «النسبة في الكميات والنقاسب في الكيفيات والنظام والمعاودة في الدورية» نظرية إيقاع الشعر العربي محمد العياشي، الطبعة العصرية، تونس 1976، ص 43
- (13) الأسس الجمالية في النقد العربي - عرض وتفسير ومقارنة د عو الدين إسماعيل، دار الفكر العربي، القاهرة 1412هـ-1992م، ص 187.

(14) في البنية الإيقاعية للشعر العربي د. كمال أبو ديب، ص 43

(11) Paul Robert, Le Robert, Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue Française, Tome: 6, P. 99 (Rythme)

(16) مناهل العرفان في علوم القرآن. محمد عبدالعظيم الزرقاني دار المعرفة، بيروت - لبنان الطبعة الثانية 1422هـ - 2001م، ج 2، ص 194.

(17) التعبير الفني في القرآن د بكري شيخ أمين دار الشروق الطبعة الرابعة 1980، ص 185.

(18) اثر القرآن في تطور النقد العربي إلى آخر القرن الرابع الهجري د محمد زغلول سلام، دار المعارف بمصر الطبعة الثانية 1961، ص 232

(19) في البنية الإيقاعية للشعر العربي، د كمال أبو ديب، ص 44

(20) المرجع نفسه، ص 45

*** يتجسد ذلك مثلاً في سورتي «الضحى» و«الانشراح»

(21) ينظر، القصيدة المغربية المعاصرة عبدالله راجع منشورات عرب الدار البيضاء، المغرب، ص 103

(22) ينظر: التعبير الفني في القرآن د بكري شيخ أمين، ص 157

(23) ينظر: المرجع نفسه، ص 162

(24) النكت في إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن. أبو الحسن علي بن عيسى الرماني، تحقيق وتعليق محمد خلف الله، ود محمد زغلول سلام، دار المعارف بمصر، الطبعة الثانية 1387هـ - 1968م، ص 75.

(25) المصدر نفسه، ص 96

(26) النكت في إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن. أبو الحسن علي بن عيسى الرماني، ص 97

(27) بيان إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم الخطابي تحقيق وتعليق محمد خلف الله ود زغلول سلام دار المعارف بمصر الطبعة الثانية 1387هـ - 1968م، ص 27

- (28) المصدر نفسه، ص 27
- (29) الإتيقان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم المكتبة المصرية، صيدا، بيروت، 1418هـ - 1997م، ج 4، ص 12
- (30) إعجاز القرآن، القاسمي أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، تحقيق أحمد صقر، دار المعارف بمصر، الطبعة الرابعة، 1963، ص 42.
- (32) ينظر المجمعوع الكاملة، عباس محمود العقاد دار الكتب اللباني، بيروت الطبعة الأولى 1974، ج 6، ص 197



ضج الحبيج!!

قراءة في شعريات الحج

يوسف حسن العارف(*)

مدخل:

ونحن نعاود مطالعة المنحدر الشعري لأمير الشعراء أحمد شوقي، ونستبطن - قرائياً - شيئاً من أسلوبه ومضامينه، نتوقف عند قلادة من قلاند فنه الشعري، وفريدة أديبة استحسنا الوقوف عندها، ومدولة أمرها في قراءة نقدية نستوحي من خلالها مشاعر وشعائر الحج في ذلك الزمن الذي تؤرخه الأدبيات التاريخية بإحدى فترات العهود العثمانية التي كانت مكة - بخاصة - والحجاز - بعامّة - تترآن تحت سلطتين سياسيتين: سلطة الإشراف بمكة ويقودها الشريف عون الرفيق (1299-1323هـ/1905-1908م) وسلطة الحكومة العثمانية في عهد السلطان عبد الحميد الثاني (1293-1325هـ/1876-1909م) ويمثلها الوالي العثماني (أحمد راتب باشا 1321هـ/1904م)⁽¹⁾.

ولقد كان لهذه الازدواجية السياسية أثرها السلبي على مقدرات الحجاز ولاسيما الحجاج الذين يفدون إلى مكة فيعايشون الصراع السياسي في أوضح تجلياته وكأنه لا حكومة للحجاز - كما عبر أحد الرحالة الحجاج⁽²⁾

(*) ناقد سعودي.

البعد التاريخي للقصيدة / النص:

في هذه الظروف السياسية تحكي لنا الأدبيات التاريخية عن حادثة وقعت في مكة عام 1904م/1321هـ حيث اعتدى العريان على قوافل الحبيج المصري في منطقة بين جدة ومكة تسمى (بحرة) وقتلوا كثيراً من الرجال والنساء وسلبوا المتاع والنقود والحلي. وقد نقل تلك المشاهد كلها أمير الحج المصري - آنذاك - اللواء إبراهيم رفعت باشا في تقرير متكامل أرسله إلى الحكومة المصرية أورد فيه أعداد القتلى والمسجونين والمصابين⁽³⁾

وقد تفاعلت الصحافة المصرية مع هذه الحوادث ونشرت عنها، مثل الوقائع المصرية عدد الأربعاء 20 محرم 1322هـ/6 إبريل 1904م، والمؤيد 23 محرم 1322هـ/9 إبريل 1904م/28 محرم 1322هـ

كما أوردت الصحف المصرية أخباراً ورسائل من الحجاج الجاوة والهنود تتحدث عن هذه الأفعال الشنيعة التي عاينها الحجاج في مكة ذلك العام⁽⁴⁾

ومع هذه الأحداث المزعجة تفاعل الشعر، ونقلت لنا صحيفة اللواء المصرية⁽⁵⁾ قصيدة رائعة لأمير الشعراء أحمد شوقي رفعها إلى أمير المؤمنين السلطان عبد الحميد يشكو فيها معاناة الحجاج من والي الحجاز عون الرفيق، وقد أورد هذه القصيدة إبراهيم رفعت باشا كاملة في مرآة الحرمين⁽⁶⁾، كما وردت في ديوان الشوقيات⁽⁷⁾

النص / القصيدة:

ضجيج الحجيج

ضجُّ الحجاّز، وضجُّ البيتِ والحرَمِ واستصرخت رُبُّها في مكَّة الأمِّ
قد مصها في حماك الضُرَّ، فافض لها خليفة الله، أنت السيدُ الحكم
لك الربوُخ التي ريع الحجيجُ بها الشريفُ عليها أم لك العلمُ؟

...

أَمِينٌ فيها ضيوفُ الله، واضطُّهوا إن أنت لم تتقم فإله مُنتقم
إلى الضُّحَى - وعيونُ الجندِ ناظرةٌ - تُسبِي النساء، ووُذَي الأهلُ والحشمُ؟
وُسطك الدَّمُ في أرضٍ مقدَّسةٍ وتمتجأ بها الأعراضُ والحرَمُ
يدُ الشريفِ على أيدي التَّوَلَّا علَّتْ ونُغْلَه - نونٌ رُغن البيتِ - تُستَلَمُ
«نيسرون» إن قيس في باب الطُّفَا به مبالغٌ فيه، وه الحجاجُ، مُكْتَلَمُ
أنبأ أدباً - أميرُ المؤمنين - فما في العفو عن فاسق فضلٌ ولا كرم
لا تَرُج فيه وقاراً للرَّسول، فما بين البُغَاة وبين المصطفى رَجَمُ
ابنُ الرَّسولِ فُتِي فيه شملته وفيه نخوته، والعهد، والشَّمَمُ
ما كان طه لرهطِ الفاسقين أباً آل النبي بأعلام الهدى خُتِموا
خليفةُ الله، شكوى المسلمين رقت لستندِ الله هل ترقى لك الكلمُ؟
الحجُّ ركنٌ من الإسلام تُكبره واليومُ يوشك هذا الركنُ ينهدمُ
من الشريف ومن أعوانه فطت تُعمى الزيادة ما لا تفعل النقمُ
عزَّ السبيلُ إلى طه وتريتَه فمن أراد سبيلاً فالطريقُ بمِ
محمدٌ رُوِّعت في القبرِ أعظمه ووات مستأنفاً في قومه الصنمُ
وخان «عونُ الرفيق» العهد في بلر ممَّ العهدة أتت للناس والنعم

واحمر فيه الحمى والأشهر الحرم
الداعيات وقرب الله مُفْتَمَّ
مِنْ حَوْلَهُنَّ النَّوَى وَالْأَيْتُكَ الرَّسْمُ
فَتَمَعَهُنَّ مِنَ الْحَرَمَانِ مَنْسَجَمُ
تَوَدَّى بِأَيْسَرِهَا الدُّوَلَاتُ وَالْأُمُ
وَلَوْ جَرَى لِبَكِيٍّ وَاسْتَضْحَكَ الْقَلَمُ
وَقَدْ يَرِيقُ الْعَمَى لِلْحَرِّ وَالْحَمَمِ
فَلَيْسَ تَكْتُمُهُمْ مَا لَيْسَ يَنْكُتُهُمْ
أَنْ يَعْلَمَ الشَّامِتُونَ الْيَوْمَ مَا عُلِمُوا
يَدُ الْعَدُوِّ فَتَمَّ الْجَوْرُ وَالْأَلَمُ
إِذَا اسْمَا لِسَانٍ لِلْعَدُوِّ وَفَمُ

قَدْ سَالَ بِالدَّمِ مِنْ نَيْحٍ وَمِنْ بَغْسَرٍ
وَمُرَّتْ فِي الضُّوْرِ السَّاعِيَاتُ لَهُ
أَبَتْ تَكَالَى أَيَّامِي بِعِلْمَا اخْتَتْ
حُرْمَتُنْ أَنْوَارَ خَيْرِ الْخَلْقِ مِنْ كَثِيرِ
أَيُّ الصَّفَاتِ فِي الْإِسْلَامِ فَشَامِيَةِ
يَجِيئُنْ حَسْرِي، وَلَا يَجْرِي بِهَا قَلَمِي
أَغْضَيْتُ ضَنْأً بِعَرْضِي أَنْ أَلَمَ بِهِ
مَوَّهُ عَلَى النَّاسِ، أَوْ غَالَطُهُمْ عِبَثًا
مِنَ الزِّيَادَةِ فِي الْبَلَاءِ وَإِنْ عَظُمَتْ
كُلُّ الْجَرَاحِ بِالْأَلَمِ، فَمَا لَمَسْتُ
وَالْمَوْتُ أَحْمَرُ مِنْهَا وَهِيَ دَامِيَّةٌ

بِهَا الذَّنَابُ، وَضَلَّ الرَّاغِبُ الْغَنَمِ
وَالظُّلْمُ تَصَحُّبُهُ الْأَمْوَالُ وَالظُّلْمُ
وَفَتَنَةُ فِي رِيحِ اللَّهِ تَضْطَرُّمُ
وَتَقْسَمُهَا كِلَابُ الْمَيْتِ، وَتَنْقَسِمُوا
فِي الْحِلْمِ مَا يَسْمُ الْأَفْعَالُ أَوْ يَجِبُ
وَمَا يَصَالُ مِنْ أَطْرَافِهَا الْعُجْمُ
مَنَاهِلُ عَذْبَتِ الْقُومِ، فَتَزْجَمُوا
وَفَوْقَ كُلِّ مَكَانٍ يَابِسٍ قَدَمُ
مَعَ الْعِدَاةِ عَلَيْهَا، فَالْعِدَاةُ هُمُ
فَلَنْ لِلسَّيْفِ يَوْمًا، ثُمَّ يَنْحَرِمُ

رَبُّ الْجَزِيرَةِ، أَنْوَجُهَا، فَقَدْ عَبَثَتْ
إِنْ الذِّينَ تَوَلَّوْا أَمْرَهَا ظَلَمُوا
فِي كُلِّ يَوْمٍ قِتَالُ تَقْشَعْرُ لَهُ
أَزْدَى الشَّرِيفُ وَأَحْزَابُ الشَّرِيفِ بِهَا
لَا تَجْزُهُمْ عَنْكَ حُلْمًا، وَاجْزُهُمْ عَنَّا
كَفَى الْجَزِيرَةَ مَا جَزَوْا لَهَا سَفْهًا
تِلْكَ الشُّعُورُ عَلَيْهَا - وَهِيَ زَيْنَتْهَا -
فِي كُلِّ لُحْ حَوَالِيهَا لَهَا سَفَرُ
وَالْأَهْمُ أَمْرَاءُ السُّوَرِ، وَاتَّفَقُوا
فَجَرَدَ السَّيْفِ فِي وَتَرْتِفِيدَ بِهِ

تحليل النص / القصيدة:

من خلال الخلفية التاريخية التي ألحنا إليها آنفاً، يبدو أن أمير الشعراء أحمد شوقي لم يحج في هذا العام، ولم يتعرض للمعاناة التي عاناها الحجاج من عون الرفيق وظلمه، والعريان في الحجاز واعتداءاتهم، والمكوس والضرائب التي كانت تفرض، لكنه تواصل ثقافياً - من خلال الصحف والمجلات المصرية - فعندما نشرت الوقائع والمؤيد واللواء هذه الأحداث على صدر صفحاتها كانت استجابة أمير الشعراء سريعة جداً وكانت ردة فعله هذه القصيدة التي نشرت في اللواء يوم 28 محرم 1322هـ.

يقوم هذا النص/ القصيدة على معطى تاريخي واقعي، جسده أمير الشعراء بلغة بيانية صافية وعميقة، وبكافية ميمية دالة ومعبرة على الأسرى والحزن والشكوى، وتعددت دلالاتها وصورها وما جسده من معاني عميقة عبر تسعة وثلاثين بيتاً، قدم لها ناشر الشوقيات بأنها قصيدة رفعت إلى السلطان عبدالحميد استصراحاً من الشريف وأعواه وفي عنوان صجيح الحجيج⁽⁸⁾، وأما أمير الحج المصري صاحب مرآة الحرمين فقد أوردتها بعنوان: صدى الحجيج⁽⁹⁾، ونشرت أخيراً بمجلة الإعلام والاتصالات السعودية بعنوان (ضج الحجيج)⁽¹⁰⁾ وأنا أميل إلى العنوان الأخير لأنه يمثل مطلع النص/ القصيدة !!

ومن خلال هذا العنوان يتضح للقارئ/ المتلقي أنه أمام صرخة إسلامية، فيها من الحزن والتشكي وبيان الحال، وتآليب السلطة، والتماهي مع الحدث وتشالته ما يجعلها جديرة بالقراءة والتحليل والنقد عبر مستوياتها القرائية المتاحة.

يقوم النص/ القصيدة على بنيتين واضحتين وهما: بنية التشكي أو الشكوى وتصوير الحال. وبنية الإقرار بعدم الرضا واستعداد السلطة. وفيما بين

هاتين البنيتين النصية تقوم رموز ودلالات النص/ القصيدة، وتتشكل لغتها وأسلوبها.

(1) - بنية الشكوى وتصوير الحال:

ويمثلها الأبيات التالية: الأول، والثاني والرابع في شطريهما الأولين من البيت الخامس إلى العاشر ثم من البيت الخامس عشر وحتى البيت الخامس والعشرين، ثم البيتان الثامن والعشرون والتاسع والعشرون، ثم الأبيات الثاني والثلاثون والثالث والثلاثون والسادس والثلاثون والثامن والثلاثون

وهذا يعني أننا أمام ستة وعشرين بيتاً كلها تصور الحدث الذي قام به الشريف عون الرفيق تجاه حجاج بيت الله في مكة المكرمة من المصريين وكيف:

وأمعن فيها ضيوف الله واضطهدوا واستصرخت ربها في مكة الأم⁽¹¹⁾
وفزعته في الضحور الساعيات له الداعيات وقرب الله مفتنم⁽¹²⁾

كما نجد فيها رفع الشكوى لخليفة المسلمين مما حصل في مكة:

ضج الحجاز وضج البيت والحرم وخليفة الله شكوى المسلمين رقت
واستصرخت ربها في مكة الأم لسدة الله هل ترقى لك الكلم⁽¹³⁾

وإذا تأملنا هذه الأبيات لاحظنا غلبة الفعل الماضي على كثير من مفرداتها الفعلية من مثل: عز السبيل، روعت، بات، خان، سال، جرى، بكى، وضل، ظلموا، عملوا، إلخ. وبإحصائية عديدة اتضح أن هذه الأفعال بلغت اثنين وأربعين فعلاً ماضياً مما يدل على أننا أمام بنية نصية ماضوية ولعل ما يفسر ذلك أن الشاعر ينقل لنا صورة عن حدث ماضٍ سبق حدوثه، عن حدث لم يشاهده ويعيش أجواءه، عن واقع لم يعرفه إلا من خلال ما نقل له أو سمع عنه وهذه الأبعاد الماضوية لا يعبر عنها إلا بأفعال تسير في فلك الماضي.

ولكن في المقابل نجد أن هناك حوالي ستة أفعال مضارعة مبنية للمجهول من مثل: أُسْبَى النساء، يُؤَذَى، يُسْتَفَك، تُسْتَبَاح، تُسْتَكَم، نُؤَدَى، ولعل في هذه الصيغ الفعلية ما يدل على شدة الحدث والصدمة التي استشعرها الشاعر فبناها للمجهول استصغاراً واحتقاراً لمن كان السبب في إحداث هذه المشاكل التي ضج منها الحجاز وضج البيت والحرام..!!

كما يمكن للقارئ أن يرصد هنا في هذه البنية النصية مجموعة من الأفعال المضارعة التي استقصيناها فبلغت ستة وعشرين فعلاً مضارعاً من مثل: تنتقم، ترقى، يهدم، تفعل، يجيش، يجري، يروق، يعلم، ينكتم، يحاول، ينصرم، إلخ. وهنا يتضح أن الخطاب الحاضر يتمحور حول ردة فعل الشارع العربي والإسلامي من هذه الأحداث، وردة فعل الشاعر إزاءها وهي ردة فعل مؤثرة جداً حيث رأينا صدها الكتابي مقالات وأخبار في الصحافة آنذاك سواء الصحافة المصرية أو الهندية أو الإثيوبية (حارة) وغيرها، والتي نشرت في الصحف المصرية مترجمة لقيمتها السياسية.

على أية حال تطوي هذه البنية (بنية الشكوى وتصوير الحال) على كثير من الشاعرية الجزلة، والأسلوبية الراقية والمعاني القوية، والمشاعر الإسلامية، والوطنية المتدفقة. وليس هذا بغيره على أمير الشعراء الذي دانت له القوافي وبث في مفردات الشعر والفاظه روحاً تجديدية بعث بها موات اللغة والمفردات⁽¹⁴⁾ وأضفى عليها من الصور البلاغية ما يشد المتلقي إلى التماهي مع القصيدة/ النص والشعور بانها تحمل قضية وهماً، وتطرح مفاتيح للحل والتغيير إلى الأحسن.

يقول شوقي

لك الربوع التي ريع الحجاج بها لشريف عليها أم لك العلم
أني الضمى وعيون الجند ناظرة تسبى النساء ويؤذى الأهل والحشم

نبرون إن قيس في باب الطفافة به
يجيش صدري ولا يجري بها قلبي
أزدي الشريف وأحزاب الشريف بها
مبالغ فيه والحجاج متهم
وأوجري لبكى واستضحك القلم
وقسموها كإرث الميت وانقسموا⁽¹⁵⁾

(2) - بنية عدم الرضا واستعداد السلطة:

ويمثلها الأبيات التالية: الشطر الثاني من البيتين الثاني والرابع، والبيت الثالث، والأبيات من الحادي عشر حتى الرابع عشر والبيتان السادس والعشرون والسابع والعشرون، والأبيات الثلاثون، والواحد والثلاثون، الرابع والثلاثون، الخامس والثلاثون، السابع والثلاثون، التاسع والثلاثون، أي ما مجموعه خمسة عشر بيتاً

ومن خلال هذه الأبيات تموضعية القصيدة من رصد الواقع والتعريف بالمشكلة إلى بيان عدم الرضا الشخصي والشعبي على ما وقع للحجاج من أذى على يد شريف مكة عون الرقيق وحزبه وأعدائه، وبالتالي الطلب من خليفة المسلمين وسلطانهم العثماني/ السلطان عبدالحميد الثاني - آنذاك - أن يرد للحج والحجاج مكانتهم والانتقام من المتسببين، وهذا ما أسميناه استعداد السلطة للأخذ على يد الظلم والظالمين:

أنبه أئب أمير المؤمنين فما
لا ترج فيه وقاراً للرسول فما
وكان عون الرقيق العهد في بلد
وب الجزيرة أتركها فقد عبثت
لا تجزعم عنك حلاماً واجزعم عنتاً
فجرد السيف في وقت يفيد به
في العفوع من فاسق فضل ولا كرم
بين البغاة وبين المصطفى رحم
منه العهود أتت للناس والنم
بها الثواب وفضل الراعي للفنم
في الحلم ما يسم الأفعال أو يصم
فلن السيف يوماً ثم ينصرم⁽¹⁶⁾

وعند تأمل هذه البنية النصية من القصيدة، نلاحظ غلبة أفعال الأمر على مفرداتها، وصيغ الطلب والنهي والإلحاح فيه، وعبارات النعمة وعدم الرضا من مثل: أدبه، أدب، لا ترج، افض، موه، غالطهم، أدركها، لا تجزهم، أجزهم، جرد وهذه حوالى عشرة أفعال أمر ونهي وطلب كلها تشير إلى موقف الشاعر فبعد أن عرّف بالمشكلة والواقع، طلب إلى أمير المؤمنين التدخل والتغيير والضرب بيد من حديد على المعتدين والمتنفذين في مكة لإعادة الحج والحجاج إلى الأمن المفقود، والطمأنينة المسلوقة.

وفي هذه البيئة تبدل لغة النص أكثر حدة، وأقوى جرساً وأعقق دلالة، وارتقى خطابية لأن الحديث موجه إلى سلطان المسلمين وخليفتهم يشكون فيه أحد الولاة الذين استخدموا سلطاتهم وسلطانهم ضد الحجاج المتعبددين أسوا استخدام مع أنهم ينتسبون إلى الدوحة النبوية ولكهم بأفعالهم يسيئون لهذا النسب الشريف.

يقول شوقي

الحج ركن من الإسلام تكبره
يد الشريف على أيدي الولاة علت
لا ترج فيه وقاراً للرسول فما
ابن الرسول فتى فيه شماتله
ما كان له لرهط الفاسقين أباً
عز السبيل إلى طه وترتبه
محمد رؤيت في القبر أعظمه

واليوم يوشك هذا الركن ينهدم
ونعله دون ركن البيت تستلم
بين البغاة وبين المصطفى رحم
وفيه نخوته والعهد والشمم
ال النبي بالسلام الهدى ختموا
فمن أراد سبيلاً فالطريق دم
ووات مستمناً في قومه الصنم⁽¹⁷⁾

خاتمة:

وهكذا عشنا مع نص شعري يتماهى مع الحج ويعالج بعض مشكلاته التي أسهم في ذكرها كثير منها الرحالة والحجاج، لكن الشعر هنا يجيء مجسداً لإحدى الوقائع التي حفل بها تاريخ الحج في فترة الحكم العثماني على الحجاز.

ولما كان النص/ القصيدة هي (ضج الحجيح) والشاعر هو أمير الشعراء أحمد شوقي رحمه الله، فإن الملمح النقدي الذي نخرج به من هذه القراءة أن عظمة المشاعر المقدسة التي يصل إليها الحجاج، والمكان/ الأس الذي يهرع إليه الملبئون يلامس شغاف القلوب لكثير من البشر فيتعايشون مع واقعه وأحداثه ومشكلاته ويعالجونها من خلال أسلوبهم وعطائهم الثقافي إن كتابة صحافية، أو قصائد شعرية أو تقارير رسمية

ولعل هذه القصيدة التي تداولنا معها تعتبر من عيون القصيد في هذا الباب لغة، وأسلوباً، ومعانٍ، وقافية، وجرساً موسيقياً، ومكرة تنبث في منعطفات أبياتها، تتنامى كشفرة يتبعها القارئ للوصول إلى استكناه جمالياتها ودلالاتها. إن هذا النص/ القصيدة تنقلت من أي قارئ/ ناقد يسعى لتأطيرها ضمن أي الخطابات الشعرية التي يتميز بها أمير الشعراء أحمد شوقي فهل نموضعها ضمن خطابه الشعري الوطني/ القومي، أو ضمن خطابه الإسلامي؟^٢

أنا اعتقد أنه بإمكاننا أن نزعج أن شوقي هنا - في هذا النص/ القصيدة يتماهى مع إحدى الشعائر الإسلامية ويعالج مشكلة تحصل في زمان ومكان وتاريخ وعهد سياسي ينتمي إلى أمة الإسلام، وبناء على كل هذه المعطيات فإنه يكتب نصاً إسلامياً مشبعاً بعاطفة وطنية وقومية يظلها فضاء أرحب من المرحلة الحضارية الإسلامية

الهوامش

- (1) راجع محمد فريد بك الحامي: تاريخ الدولة العلية العثمانية، ص 326، ص 411
- (2) د يوسف حسن العارف: واحد وخمسون يوماً من صنعاء إلى جدة. مقال بمجلة الحج والعمرة، العدد الرابع، السنة السابعة والخمسون، جمادى الآخرة 1423هـ، ص 26-31
- (3) إبراهيم رفعت باشا: مرآة الحرمين، ج 2، ص 70-75
- (4) المرجع نفسه، ص 75-84
- (5) اللواء، العدد 1383 يوم الخميس 28 محرم 1322هـ، 14 إبريل 1409.
- (6) رفعت باشا، المرجع السابق، ص 293-295.
- (7) الشوقيات، شعر المرحوم أحمد شوقي، ج 1، المكتبة التجارية الكبرى بمصر، ص 211-214. (دت)
- (8) الشوقيات، ج 1، ص 241.
- (9) إبراهيم رفعت باشا: مرآة الحرمين، ص 293.
- (10) مجلة الإعلام والاتصال، العدد الرابع، شوال 1419هـ، 18 يناير 1999م، ص 28-29
- (11) لباب الرابع من القصيدة
- (12) البيت الأول والسابع من القصيدة
- (13) سورة البقرة، الآية 124
- (14) الأبيات (22، 5، 10، 24، 33) من القصيدة.
- (15) الشوقيات مقدمة الطبعة الأولى للدكتور محمد حسين هيكل، ص 16
- (16) الأبيات (11، 12، 18، 30، 34، 39) من القصيدة.
- (17) الأبيات (8، 9، 12، 13، 14، 16، 17) من القصيدة

الدرس النحوي

مشكلات ومقترحات لتيسيرية

ناصر لوحيشي(*)

لا جرم أن اللغة الإنسانية سمات خاصة وطوايع تنفرد بها، إذ إن «اللغة في المتعارف هي عبارة المتكلم عن مقصوده، وتلك العبارة فعل لساني ناشئ عن القصة بإفادة الكلام»^(١).

وإذا كان لكل لغة في الدنيا ما يميزها عن غيرها، فإن اللغة العربية انمازت عن جملة اللغات وفُرزت فكانت أمتنها تركيباً وأوضحها بياناً، وأعذبها مذاقاً «وكانت الملكة الحاصلة للعرب من تلك أحسن الملكات، وأوضحها إبانة عن المقاصد، لدلالة غير الكلمات فيها على كثير من المعاني»^(٢) فلا غرو أن ارتبط بها اشرف الكتب السماوية، ويرجع ذلك إلى تراثها وتعامها مما لم يتح لأية لغة أخرى، حيث إنه لم يشنها نقصان ولم تعبها زيادة^(٣).

ولقد كان من مميزات اللسان العربي، كثرة المفردات، واتساع المجاز والتمثيل، وغناه النحوي والصرفي، كمسألة التعويض - مثلاً - وهو إقامة كلمة بدل كلمة، كإقامة المصدر بدل الأمر نحو قوله تعالى: «وياالذين إحصاناً»^(٤)

(*) باحث جزائري

ونحو قول النبي ﷺ «صبراً يا آل ياسر فإن موعدكم الجنة»⁽⁵⁾ أو إقامة الفاعل بدل المصدر، قال الله تعالى: «ليس لوقتها كاتبة»⁽⁶⁾ أو إقامة المفعول به بدل المصدر، كقوله تعالى: «بليكم المفتون»⁽⁷⁾ أو إقامة المفعول بدل الفاعل، في قوله عز وجل: «هجاباً مستوراً»⁽⁸⁾ وكفك الإغغام، وعدم الجمع بين الساكنين في غير الوقف، والتفريق بين المعاني بوساطة الحركات⁽⁹⁾.

ومن سمات العربية أيضاً، دلالة بعض الحروف على المعاني، والحصول على الدلالات بتحريك أصول الكلمات، كما أن الزيادة في اللفظ تعني الزيادة في المعنى - غالباً -.

وأما الحروف العربية فهي تتورع في أوسع مدرج صوتي، وهي ثابتة، بل إن لكل حرف في العربية صوتاً لا يتغير بتغير موقعه من الكلمة، في حين أن كثيراً من اللغات لا تمثل أحرفها جميع الأصوات في اللغة، كحرف (c) في الإنجليزية - مثلاً -

وتختص العربية بالسهولة والمرونة، فهي هجائية في كتابتها، حيث يسهل إملاؤها، وأما غير الهجائي فيخضع لقواعد قياسية ثابتة، خلافاً لبعض اللغات التي لا تكتب كما تنطق⁽¹⁰⁾، وعلى متعلمها أن يضطر إلى حفظ الكلمة وحفظ صورتها ورسمها.

ولعل ذلك ما جعل المستشرقين وغيرهم من غير العرب، يقرّون بكمال اللغة العربية، فقد اعترفوا بأنها سلسلة قوية غنية كاملة، وبأنها ظهرت أول وهلة تامة مستحكمة - وإن بدت لهم معقدة صارمة -.

وأما أهل العربية الغيّر - من الباحثين والدارسين - فقد زاد حماسهم في تتابع دقائق اللغة وخفاياها، وسعوا جميعاً إلى إبراز مرونتها وسعتها واشتقاقها، ودقة تعبيرها، انطلاقاً من أن اللفظ في العربية معناه وحده الخاص،

ومثال ذلك لحظات الليل والنهار: البكرة والضحي والعدوة والظهيرة والقائلة والاصيل والهزيع والمؤهين⁽¹¹⁾ والسحر والفجر... وغير ذلك.

ولما كان ذلك كذلك، فقد باتت ظاهرة الإعراب أخطر الخصائص وابينها إذ لا يعد الإعراب مجرد خلية لفظية، وهو ليس زينة ولا شكلاً، بل هو «الإبانة عن المعاني بالألفاظ» كما قال ابن جني⁽¹²⁾، ذلك أن هناك ارتباطاً وثيقاً بين الإعراب والمعنى، ولولا ذلك ما مُيز من مفعول، ولا مضاف من منعوت، ولا تعجب من استفهام⁽¹³⁾.

بيان ذلك في قوله تعالى ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾⁽¹⁴⁾، وقوله ﴿وَإِذْ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبَّهُ﴾⁽¹⁵⁾ وفي قوله سبحانه ﴿أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ﴾⁽¹⁶⁾.

إلا إن إغفالنا الإعراب في هذه الشواهد القرآنية يجعلنا نحتمل أن يكون المعنى في الآية الأولى، أن الله يخشى العلماء من عباده، وفي الثانية أن إبراهيم هو من قام بالابتلاء، وفي الثالثة أن الله بريء من المشركين وبريء من الرسول ﷺ وهذا مما ينافي الدلالات ويفسد المعاني، كما يفسد العقيدة.

فالإعراب إذن هو أساس بناء الجملة العربية⁽¹⁷⁾، لذلك كان لزاماً أن يَهْبُ غُيْرُ على سلامة اللسان العربي، ويسارعوا إلى لم شتات العربية وتاصيل قواعدها واستخراج أحكامها وأسرارها الدفينة⁽¹⁸⁾.

ذلك أنه لا بد لكل لغة من قوانين تنظمها، وتجمع شواردها وتكشف خفاياها، وتوحد ظواهرها المختلفة، لأن تلك القوانين أو القواعد هي الوسائل الإجرائية التي تعين المتعلم على كشف مكنون النفس، والتعبير عما يخالج وجدانه بلغة صحيحة سليمة⁽¹⁹⁾.

لذا وذاك كان النحو، «عامّة العلوم العربية، وقانونها الأعلى، منه تستمد

العون، وتستلهم القصد، وترجع إليه في جليل مسائلها، وفروع تشريعها ولن تجد علماً منها يستقل بنفسه عن النحو، أو يستغني عن معونته، أو يسير بغير نوره وهداه»⁽²⁰⁾.

ومن ثم فإنه لا غنى لكل علوم العربية - على خطورتها - عن النحو، حتى إن الأئمة العلماء من السلف قد جعلوه شرطاً أساساً في الاجتهاد، فإذا كانت الشريعة عربية، فإنه لا يفهمها حق الفهم إلا من فهم العربية حق الفهم، ويذهب الشاطبي⁽²¹⁾ مذهباً بدا فيه مبالغاً، حين رأى أن على الأصولي أن يبلغ في العربية مبلغ الأئمة فيها كالخليل وسيبويه والأخفش والجرمي والمازني ومن سواهم، إذ إن النحو من علوم الوسائل، وليس من علوم المقاصد، مرماه سلامة الاتصال اللغوي نطقاً وكتابة⁽²²⁾ وهو (النحو) كما يذكر صاحب «النحو الشافي» علم ممتع يأخذ العقل ويسحر اللب، ويسعد الثقة في الدرس والمدرس معاً⁽²³⁾. وإن كان بعضهم قد رمد في النحو واحتقره، وأصغر أمره، ولم يعترف بالحاجة إليه، وقد سمي «أن الألفاظ معلقة على معانيها، حتى يكون الإعراب هو الذي يفتحها، وأن الأغراض كامنة فيها، حتى يكون هو المستخرج لها، وأنه المعيار الذي لا يتبين نقصان كلامه ورجحانه، حتى يُعرض عليه، والمقياس الذي لا يُعرف صحيح من سقيم حتى يُرجع إليه»⁽²⁴⁾.

مشكلات النحو العربي:

لقد أتى على النحو العربي حين من الدهر، كثرت فيه المؤلفات وتعددت المصنفات فزخرت بها مكتباتنا، وزادت العناية عن حدها وضلّت الحقائق، ونتجت من ذلك مشكلات كثيرة، وطال الكلام في هذه الصناعة وحدث الخلاف بين أهلها في الكوفة والبصرة⁽²⁵⁾.

وإذا كان الناس زمان عبدالقاهر الجرجاني قد أنكروا على النحاة

اهتمامهم بالنحو وغلاهم فيه، فما بال الناس اليوم؟! فلقد جاء في دلائل الإعجاز⁽²⁶⁾ قولهم: «وإنما أنكرنا أشياء كثرتهموها، وفضول قول تكلفتوها، ومسائل عويصة تجشمتكم الفكر فيها، ثم لم تحصلوا على شيء أكثر من أن تُغربوا على السامعين، وتُعابروا بها الحاضرين».

وإذا بحثنا عن مسوغات ذلك وأسبابه ألفيناها كثيرة أولها: اختلاط العرب بغيرهم من الأقوام «وكان من أثر ذلك الاختلاط: [كما يرى الدكتور سامي الكنانى] أن نشأ التخاطب بلغة لا تتقيد بالفصحى، حتى شاعت هذه اللغة وأسهم في تفشيها مقومات وعناصر وعوامل عدة، ذكرها الدارسون في كتبهم وفي أثر ذلك انتشرت العامية على الألسنة في بلاد العرب»⁽²⁷⁾.

وقد ضاق الناس ذرعاً بمسائل النحو، وصجروا من جدل النحاة وتسفههم وتكلفهم⁽²⁸⁾ - أحياناً - وتزعموا حين أنزل بعضهم النحو منزلة الغاية لا الوسيلة. وحين نسي هؤلاء أن المظم هو توخّي معاني النحو، وهو أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو، وتعمل على قوانينه وأصوله⁽²⁹⁾.

ويبلغ السأم لدى المتعلمين مبلغه - وبخاصة - عندما قاربوا إفراط النحاة في مسائل الحذف والتقدير والتلويل والإعراب، وحملهم أساليب اللغة على غير ظاهرها، واستخدامهم الأقيسة النظرية التي لا تستند - غالباً - إلى الشواهد المشهورة من كلام العرب⁽³⁰⁾.

والحقيقة أن مشكلات النحو متعددة متشعبة، يتصل بعضها بالمنهج والمصدر اللغوي وبعضها بالمعلم والمتعلم، وكثير منها بالواقع المعيش وبالمحيط، وتكشف لنا جملة منها، من خلال الاستبانة التي أنجزناها، واستوضحنا بها طلبة الجامعة عن أمور النحو وعوائقه، فكان من نتيجة الاستيضاح:

- ضعف المناهج التعليمية واضطرابها، وابتعادها عن أسلوب التدرج في عرض جذور

أبواب النحو، إذ إنها لا تراعي - غالباً - المستويات العقلية الإدراكية بل إن بعض المسائل النحوية مكرورة معادة.

- ميل الدرس النحوي عن الفيايات المتوخاة، من خلال تطويقه وسط دوائر المنطق والفلسفة، مما زكّى حقوقه، وجعل منه مادة مستقلة

- اتساع أبواب النحو وكثرة مواضيعه وتشابك قواعده، واختلاف المدارس النحوية، ومن ثم تعدد أوجه الإعراب وصوره

- كثرة مصادر النحو ومراجعته⁽³¹⁾، وتعقيد منهجها وأسلوبها، وغموض شواهدها واعتمادها المتون والحواشي أسلوباً ومنطقاً وغاية.

- غلبة الجانب النظري على الجانب التطبيقي العملي في تدريس مادة النحو - عموماً - بسبب الخلط بين **الواقع اللغوي والمنطق العقلي**

- ضعف هم المعلمين وأبصارهم عن مادة اللغة والأدب - بعامة - وغياب الرغبة في تعلم النحو، وقلة رصيدهم اللغوي، أضف إلى ذلك مشكلة الوقت (الزمن)، إذ إن مادة النحو ساعة واحدة في الأسبوع، وهو غير كافٍ لتحصيل قواعد لغتنا، التي تُخرج إلى الدربة والمُرانة والتواصل والدوام

- قلة الكفاءة (الكفايات) في مادة النحو، وضعف إعداد المعلمين واختلاف طرقهم في التدريس، واتخاذهم الامتحانات غاية لا وسيلة، وهذا الذي غدّى نفور المعلمين وصدوقهم، ونمى زهدهم. وقد عنى ذلك: محمد صلاح الدين مجاور حين أرجع مشكلات النحو إلى المصدر اللغوي، ثم إلى المصدر العلمي الذي يكشف افتقار المعلم إلى المعلومات الكافية الدقيقة عن اللغة وطبيعتها ووظيفتها، أي: افتقاره إلى جملة طرائق التدريس، أو لنقل: (القدرة المهنية)⁽³²⁾.

وأما ما تعلق بالواقع والمحيط فيصعب حده وحصره، حيث حلت العامة

محل الفصحى في مختلف المواقع والمواطن، والفظيح مزاحمة اللغات الأجنبية اللغة العربية.

- غياب الوسائل المعينة الموضحة (السمعية والبصرية وغيرها) مما يسهل الاستيعاب ويبسره.

ويجب أن يقال: إن تراثنا اللغوي؛ النحوي والصرفي - على الرغم من هذه المشكلات المعوقات - تراث خطير وجب تأصيله وتقعيده وصونه، وذلك بتبيان «خصائص بنية العربية بشكل علمي؛ بتقديم نظرة جديدة في دراسة اللسان العربي تعيد ربط اللغة العربية الفصحى بالواقع والحياة»⁽³³⁾.

ولعل الدعوة إلى الاستغناء عن النحو، وإحلال العامية محل الفصحى - وهي دعوة غير بريئة - هي التي جعلت العرب فادحاً والحمل ثقيلاً على النحاة واللغويين المحدثين، ومن ثم صار تيسير النحو ضرورة ملحة.

فعباس حسين في تقديمه «لنحو الوافي» يرى أن تُجمع مادة النحو وكل ما يتعلق بها من التصريف في كتاب واحد، حتى وإن تعددت أجزاؤه، يجمع ما تفرّق في أمهات الكتب، ويفتينا عن الرجوع إليها⁽³⁴⁾ يراعى في ذلك وضوح التعبير النقل ودلالتهما، بتوخي اللغة اليسيرة المانوسة التي لا تعقيد فيها ولا غموض ولا حشو ولا فضول ولا مناقشة أمر أو لفظ ولا وضع اعتراض، ولا الحرص على أساليب القدامى وتعبيراتهم.

ولا يمكن تيسير النحو العربي، وما ينبغي لنا ذلك، إذا لم يستند الباحثون والدارسون إلى المنهج اللغوي الحديث، ويتنكبوا عن التفاسير الفلسفية والتأويلات المتعسفة

ومما رأى غير العربية، وأكد طلبتنا من خلال الاستبانة ما يأتي:

١ - ربط المصطلحات النحوية والتعاريف بالمعاني والدلالات؛ فكثير مما يرد نون الوقاية، ولا يعلم معنى ذلك، ويقول مُعرباً. فعل مضارع، ولا يدري لم سُمي ذاك الفعل مضارعاً؟! وكذا مسألة، حركة المناسبة

ويجب أن تُدرس المصطلحات النحوية والتصريفية بطريقة متكاملة وترتّب الأبواب والمسائل وفق منهجية منطقية مدروسة، تراعي قدرات المتعلمين ومستوياتهم، وربما جاز الاستغناء عن بعض المصطلحات والفروع التي لا أثر لها في تقويم اللسان أو القلم⁽³⁵⁾.

ب - انتقاء الشواهد والأمثلة التي تكشف الغامض، وتُجلي القاعدة، وحليق بالباحثين والمعلمين اختيار الشواهد التي تتصل بالمحيط وتخدم الواقع المعيش، ويأخذوا لو يُصفي المعلم على درس النحو جواً يريح المتعلم ويحفزه إلى الاستزادة ويشوقه، كأن يسوق حكمة أو مثلاً أو بيتاً أو طرفة تبعث الروح والسرور، وإن تحدثنا مع الطلبة قد اثبتت هذا - بحمد الله -.

ج - الابتعاد عن اختلاف النحاة وارانهم المتشعبة في المسألة الواحدة، وعن العلل التي لا تُجدي نفعاً، وذلك بالاحتكام إلى اللغة الجامعة لا المفرقة

د - تغليب الجانب التطبيقي العملي على الجانب النظري، وتوسيع حصص النحو واللغة.

هـ - اعتماد الأسلوب الطبيعي في تدريس قواعد النحو العربي، بالرجوع إلى النصوص المشرقة، وربط النحو بأساليب اللغة العربية البلاغية، حيث إنه لا يخفى ارتباط النحو بالبلاغة في درس الاستفهام مثلاً.

و - الاستعانة بالوسائل الحديثة الموضحة، كالأجهزة السمعية البصرية والأجهزة العاكسة، ولا سيما في إيضاح فروع التصريف وأقسامه ونحن نُهيب بوسائل الإعلام المرئية والمسموعة والمكتوبة، أن تضطلع بمهمتها،

فتقدم النحو العربي في حصص وبرامج ودروس مشوقة، كي تعيد الثقة إلى النفوس، ذلك أن كثيراً منا لا يكاد يسمع كلمة النحو إلا أحس بالثقل والنفور والضجر⁽³⁶⁾.

هذه أهم المقترحات المبدأة، وهناك أشياء أخرى اقترحها طلبتنا أغفلناها لكونها جزئية.

ويظل النحو العربي بحاجة إلى زياد أمينة، ونفوس صادقة، تكشف خفايا لفتنا وأسرارها، وتجلي الغامض منها

وقد ذكر أحد طلبتنا الأنجاب، أن مشكلة النحو لا تكمن في المعلم وحده ولا في المتعلم وحده، ومن العبرة أن تُنسب إلى الرمز وحده، فمعوقات النحو مبنوثة ومبسوطة هنا وهناك، والمسألة تبحث عن ذوي الخالصة الأقوياء.

ARCHIVE

الهوامش

- (1) ابن خلدون - عبد الرحمن - تاريخ العلامة ابن خلدون، م 1، ج 2 (دار الكتاب اللبناني، ومكتبة المدرسة، بيروت، لبنان) هـ - 1050.
- (2) م.ن، هـ.ن.
- (3) يراجع د. نايف معروف، خصائص العربية وطرائق تدريسها، ط 4، (دار الفانوس، بيروت، لبنان، 1412هـ - 1991م)، ص 38 وهـ 46.
- (4) الإمام الحافظ - أبو عبدالله الحاكم النيسابوري - المستدرک علی الصحیحین، ج 3 (دار الكتاب العربي) ص: 383.
- (5) سورة الواقعة، الآية 2
- (6) سورة القلم، الآية 6
- (7) سورة الإسراء، الآية 45
- (8) للتمثيل والاستفادة يراجع ناصر لوديني، صبح الفتك، ما ما يتغير فيه المعنى بتغير الحركة ط 1 (دار ريحانة الحرائر 2000م)، ص 43 إلى ص 47.
- (9) يراجع د. نايف معروف، خصائص العربية، ص 39 إلى ص 49.
- (10) يراجع د. نايف معروف، المصدر السابق، ص 41.
- (11) أبو الفتح عثمان، الخصائص، ج 1، تحقيق محمد علي النجار (دار الكتاب العربي، طبع دار الكتب المصرية، 1957م)، ص 34.
- (12) يراجع: نايف معروف، خصائص العربية، ص 45-46.
- (13) سورة فاطر، الآية 28
- (14) سورة البقرة، الآية 124.
- (15) سورة التوبة، الآية 3
- (16) يراجع د. رمضان عبدالقواب، فصول في فقه العربية، ط 3 (مكتبة الخانجي، القاهرة، ج، م، ع 1408هـ - 1987م)، ص: 394-395.
- (17) يراجع سمیع أبو مفلح، في فقه اللغة وقضايا العربية، ط (دار مجدلاوي، عمان، 1407هـ - 1987م)، ص 113-114.

- (18) يراجع ابن عرفة بن صاهي، تدريس قواعد اللغة في الطور الثالث من المدرسة الأسبانية، مجلة همزة الوصل، مديرية للتكوين، وزارة التربية، الجزائر، عدد خاص، 1991م، ص 194
- (19) عباس حسن، النحو الوافي، ج 1، ط 5، (دار المعارف، القاهرة، مصر) المقمة، ص 1
- (20) الحصائص، ج 1، ص 34
- (21) يراجع أبو إسحاق إبراهيم، للوافقات في أصول الأحكام، م 2، ج 4، (دار الفكر، بيروت، لبنان)، من ص 59 إلى ص 62.
- (22) يراجع محمود حسين مغالسة النحو الشافي، ط 3 (مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، 1418هـ - 1997م) ص 7
- (23) عبدالقاهر بن عبدالرحمن بن محمد الجرجاني، دلائل الإعجاز، تعليق محمود محمد شاكر، ط 2، (مكتبة الحاسبي)، القاهرة، ج م، ع، 1410هـ - 1989م)، ص 28
- (24) ابن خلدون، تاريخ العلامة بن خلدون، ص 1058.
- (25) عبدالقاهر الجرجاني، ص 29
- (26) ناصر لوحيشي، مرجع لفتحة التقليم، ص 7
- (27) يراجع د. إبراهيم أنيس، من أسرار اللغة، ط 7، (مكتبة الأثلو المصرية، مصر 1994م)، ص 199
- (28) عبدالقاهر الجرجاني، المرجع السابق، ص 81
- (29) يراجع د. علي أحمد مذكور، تدريس فنون اللغة العربية، ص 253
- (30) يراجع للفرسج سميح أبو معطي، في فقه اللغة وقضايا العربية، من ص 121 إلى ص 125، ويراجع: محمود حسين مغالسة، ص 8.
- (31) يراجع تدريس اللغة العربية بالمرحلة الابتدائية - أسسه وتطبيقات - ط 4 (دار العلم، الكويت، 1403هـ - 1983م)، ص 102
- (32) يراجع، ص 8.
- (33) يراجع: عباس حسن، النحو الوافي، ص 8.
- (34) يراجع د. علي أحمد مذكور، تدريس فنون اللغة العربية، ص 262
- (35) يراجع أحمد ماهر البقري النمو العربي - شواهد ومقدمات - (مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، ج م - ع، 1988م)، ص 20

المصادر والمراجع المعتمدة

- (1) ابن خلدون - عبدالرحمن - ، تاريخ العلامة ابن خلدون، م. ج 2 (دار الكتاب اللبناني، ومكتبة المدرسة، بيروت، لبنان).
- (2) « نايف معروف، خصائص العربية وطرائق تدريسها، ط 4 (دار الناشئ، بيروت، لبنان، 1412هـ، 1991م)
- (3) الإمام الحافظ أبو عبدالله الحاكم النيسابوري، المستدرک علی الصحیحین، ج 3، (دار الكتاب العربي).
- (4) ناصر لوحيشي، صحح لغتك، ط 1 (دار ریحانة، الجزائر، 2000م)
- (5) أبو الفتح عثمان، الجصاص، ج 1 تحقيق محمد علي البحار، (دار الكتاب العربي، طبع دار الكتب المصرية، 1957م)
- (6) د. رمضان عبدالوهاب، فصول في لغة العربية، ط 3 (مكتبة الحاسمي، القاهرة، ج، م، ع، 1408هـ - 1987م)
- (7) سمیع أبو مغلي، في لغة وقصائد العربیة، ط 1 (دار مجدلاوي، عمان، 1407هـ - 1987م)
- (8) مجلة همزة الوصل، مديرية التكوين، وزارة التربية، الجزائر، عدد خاص، 1991م
- (9) عباس حسن، النحو الوافي، ج 1، ط 5 (دار المعارف، القاهرة، مصر)
- (10) أبو إسحاق إبراهيم، الموافقات في أصول الأحكام، م 2، ج 4 (دار الفكر، بيروت، لبنان)
- (11) د. علي أحمد منكور، تدريس فنون اللغة العربية، ط 1 (مكتبة الفلاح، الكويت، 1404هـ - 1984م)
- (12) محمود حسبي مغالسة، النحو الشافي، ط 3 (مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، 1418هـ - 1997م)
- (13) عبدالقاهر بن عبدالرحمن بن محمد الحزحاني، دلائل الإعجاز، تعليق محمود محمد شاكر، ط 2 (مكتبة الخانجي، القاهرة، ج ع 1410هـ - 1989م)



الفنون التطبيقية الإسلامية رؤية حضارية

بركات محمد مراد (*)

«الفن بالمعنى العام هو حملة من القواعد المتبعة غاية معينة، جمالاً كانت أو خيراً، أو منفعة، فإذا كانت هذه الغاية هي تحقيق الجمال سمي بالفن الجميل، وإذا كانت تحقيق الخير سمي الفن بفن الأخلاق، وإذا كانت المنفعة سمي الفن بفن الصناعة»⁽¹⁾

ولكننا إذا أمعنا النظر في كلمة «فن» فإننا نجد أن المصطلح الإغريقي الخاص بالفن والمعادل اللاتيني له (Ars) لم يشر أحدهما بصفة خاصة إلى الفنون الجميلة Fine Arts بل طبقا على كل أنواع الأنشطة الإنسانية التي يمكن أن نسميها «حرفاً» Crafts أو علوماً Scinces مع أن علم الجمال الحديث أكد على حقيقة أن الفن لا يمكن تعليمه، إلا أن القدماء فهموا يفكرون في النشاط الإنساني بصفة عامة.

فحينما قارن «أبقراط Hippocrects» الفن بالحياة كان يفكر بالطب، وعندما أعيدت المقارنة - كما يقول باحث معاصر⁽²⁾ - بواسطة «جوته» Goethe

(*) باحث مصري.

و«شيلر Schiller» مع الإشارة إلى الشعر Poetry، فقد أوضحت الطريق الطويل للتغير الذي اجتازه مصطلح الفن بعد ثمانية عشر قرناً بعيداً عن معناه الأصلي⁽³⁾.

ولم يكن لدى اليونانيين كلمة خاصة تشير إلى الفن بمعناه المألوف، بل كانت الكلمة المقابلة لكلمة Techne والتي تبين قليلاً كلمة (فن) الحديثة، تعني صنع شيء ما وإدراك صورة ما في هيولي، والفنان منتج وصانع، والطبيعة صانع كبير وشاعر أو فنان عظيم، والفرق بين الفنان والطبيعة هو أن الطبيعة تخرج إلى الوجود شيئاً من مادته التي لديها، بينما الإنسان (كفنان) يوجد الشيء من شيء آخر⁽⁴⁾.

فد كان الفنان والطبيب Physician ويأتي السفن (صناعاً أو حرفيين) فباني السفن يصنع سفناً، والشاعر يصنع المسرحيات، والطبيب يعالج صحة الإنسان، والسفن الجيدة، والمسرحيات الناجحة، والصحة السليمة جميعها سارة، لأن كل منها يجعل حياتنا أفضل⁽⁵⁾.

وقد ورثت العصور الوسطى من العصور القديمة مخطط الفنون العقلية السبعة Seven Liberal-Arts والتي ظلت تدرس في مدارس الرهبنة والكاتدرائيات، واستمر ذلك حتى القرن الثاني عشر حيث قسمت إلى مجموعتين: الثلاثية Trivium (النحو، والبلاغة، والمنطق)، والرابعة إلى مجموعتين Quadrivium (الحساب والهندسة، والفلك، والموسيقى)، وقد ظل معمولاً به - أي المخطط - حتى عصر (كارولينجيان Corolingiantime).

وقد تمت محاولات لربط النظام التقليدي للفنون بالقسم الثلاثي للفلسفة (المنطق والأخلاق والطبيعة) التي عرفت إيزيدور Isidore ومع تصنيف المعرفة الذي عرف على أساس كتابات أرسطو، والذي بدأت معرفته عبر الترجمة اللاتينية من اليونانية إلى العربية

والجدير بالذكر أن الموسيقى ظهرت مرتبطة بالرياضات، والشعر في ارتباطه بالنحو Grammar والبلاغة Rehtoric والمنطق Logic أما الفنون الجميلة Fine Arts فلم توضع معاً في مجموعة، بل بعثرت بين علوم وحروف مختلفة، فقد ارتبط الرسامون (المصورون) بالصيادلة Druggists الذين يعدون لهم الألوان، والنحاتون بالصناعة Goldsmiths والمهندسون المعماريون بالبنائين والنجارين.

وبناء على ذلك - كما يقول الباحث د. رمضان الصباغ وهو في ذلك على حق - فإننا نجد من خلال تعريف الفن وتصنيف الفنون والعلوم في العصور القديمة والوسطى أن التصور العام للفن ينطبق على الفن التطبيقي والفن الجميل، وكان معنى «فن» تدرج تحته مجموعة كبيرة من الحرف والمهن والعلوم التي تتسم بسمة تطبيقية وعملية واضحة، وأنها وسيلة لمنفعة أو فائدة.

وهذا كان واضحاً جداً في الفنون والحرف الإسلامية، عبر كثير من عصورها، ورغم تباين المواقع الجغرافية فيها، فإننا لا نجد فيها تمييزاً بين كل من الفنون الجميلة والفنون التطبيقية، حيث كان كل منهما يؤدي وظيفة جمالية واضحة، ويقوم بتحقيق منافع عملية وحياتية لا تنكر بالنسبة للفرد والأمة على السواء.

وإذا كان الربط بين المنفعة والجمال قد وجد منذ البداية عند «سقراط» الذي رأى أن كافة الأشياء النافعة أشياء جميلة وخيرة، مادامت تمثل موضوعات صالحة للاستعمال، والجمال صورة من صور المنفعة، والشئ الجميل إنما هو الشئ النافع والملائم، إلا أن هذه النظرة التي توحد بين الجميل والنافع لم تدم طويلاً، فقد غلب على الفكر اليوناني، بدءاً من أفلاطون، التفريق بينهما في حقيقة الأمر وجوهره.

وكان للنظرة الاجتماعية والثقافية تأثير كبير على السير في هذا

الاتجاه بالنسبة للفكر اليوناني. فمئذ عصر أفلاطون تميزت الفنون الجميلة - وهو ما تؤكد عليه الدكتورة أميرة مطر⁽⁶⁾ - عن الفنون اليدوية والصناعية بأنها أعلى منها في القيمة لأنها لا تعتمد على العمل اليدوي الذي كان متروكاً للعبيد نتيجة لانقسام المجتمع إلى طبقتين طبقة يتوفر لها الفراغ والنظر العقلي، وطبقة تقوم بالأعمال اليدوية والمجهود الجسماني، ومن هنا فقط نظر الفلاسفة إلى الفنون الجميلة التي لا تتطلب مهارة يدوية أو مجهوداً جسمانياً نظرة مختلفة عن الفنون الصناعية

وكانت أهم ما يميزها عن الفنون الصناعية هي أنها أقرب إلى النظر الفلسفي، وأنها ناتجة عن الإلهام. كما أن لها دوراً خطيراً في تربية وثقافة المواطن الحر، فلم يكن لفن الحياكة أو الحدادة أو النجارة مثلاً ما لفنون الشعر والموسيقى والرقص من قيمة **في تربية المواطن اليواني** أو الروماني القديم، لذلك فقد استخدم أفلاطون وأرسطو كلمة المحاكاة للدلالة على هذا النوع من الفنون الآلية Mechanical arts وتأكدت هذه التفرقة بعد القرن الثامن عشر، فجمعت الفنون الجميلة التي كانت موزعة في مجالات متباينة وبدأ البحث في علم الجمال باعتباره ذي موضوع خاص به عند علماء الأنسكلوبيديا، بيدرو والفلاسفة الألمان أمثال باومارتن وكانط، وأخيراً في ظل التقدم التكنولوجي، قد لا يمكن التفرقة الحاسمة بين العمل الفني والعمل الصناعي، ففي رأي «جون ديوي» مثلاً أنه قد يكون القناع والسيف الذي يستعمله البدائي عملاً صناعياً مستخدماً لمنفعته، ولكنه في نظرنا نحن الذين لا نستعمله عمل فني ذو قيمة عالية

ومن هنا لم يكن غريباً أن نجد «جويو» Guyau⁽⁷⁾ يرى أن الفن نشاط «جدي وثيق الصلة بالحياة، فلا يمكن أن تكون الأعمال الفنية مجرد مظاهر ترف أو موضوعات كمالية، بل هي ضرورات حيوية وأنشطة جادة وموضوعات نافعة، والموضوع النافع يولد بعض المشاعر الجمالية ليس لأنه نافع، بل لأنه في الوقت نفسه موضوع جميل».

وهذا ما دفع «جون ديوي» إلى الربط بين النظر والتطبيق وبين الفن الجميل والفن النافع، إذا رأى أن أي فلسفة أو فهم للفن محكوم عليها بالفشل إذا شيدا على أساس من الثنائيات الزائفة بين الفن والطبيعة أو الفن والعلم والفن الجميل والفن النافع Fine Art and useful Art.

ولكي يكشف هذه الثنائيات الزائفة رأى ضرورة المضي نحو فهم حقيقي للفن يدمج هذه الثنائيات في وحدة. وقد كان حرصه على ربط الفن بالخبرة هو الذي جعله يقيم هذه العلاقة (أو الوحدة) بين النافع والجميل على أساس أنهما يمثلان مظهرين من مظاهر النشاط الإنساني الواحد، فالفنون الجميلة ذات أهمية عملية، من وجهة نظر «ديوي» لا تقل عن بعض الصناعات التكنولوجية⁽⁸⁾.

إنّ الفارق بين العمل الفني والعمل الصناعي لا يرجع إلى خصائص محددة في العمل الفني أو العمل الصناعي، وإنما يرجع إلى نظرنا نحن إلى موقفنا تجاهه فقد يكون موقفاً عملياً تأملياً جمالياً تارة أخرى وهذا يفضي بالطبع إلى أنه قد يمكن للأبوية التي نشرب هيها أو الحداثة الذي نلبسه أن يتحولاً إلى عملين فنيين بمجرد أن نجعل منهما موضوعاً للنظرة التأملية الجمالية⁽⁹⁾.

وفي الحقيقة لم تعرف الفنون الإسلامية تلك التفرقة بين فنون جمالية وأخرى تطبيقية، فقد كانت كل الفنون في الحضارة الإسلامية تُراد لمنفعتها مثلاً تراد لتحقيق غايات جمالية تساعد على تحقيق متعة بريئة للإنسان في مختلف تجليات حياته، تمثل هذا في صفحات المصحف الصغير الذي يقرأ فيه قرانه أو في ذلك المسجد الكبير الذي يضمه للعبادة

ولذلك عاش الإنسان المسلم فنونه، وتمثل هذه الفنون في كل وسائله الحضارية وأدواته اليومية، بل في أسلحته التي يستخدمها للحرب والقتال، ومسكوكاته المعدنية التي بواسطتها يحيا حياته الاقتصادية.

ولا أدل على صحة هذا وصدقه من أننا نجد الطابع الجمالي، والعبقرية الفنية واضحة وجلية في كل مقتنيات الإنسان المسلم في الحضارة الإسلامية، تجلى هذا واضحاً في عمارة مدينته وبناء قصوره وحدائقه، وفي المنسوجات التي كان يرتديها، وفي السجاجيد التي كان يفرشها أو يلصقها على حوائط غرفاته، أو في القوارير والأواني الزجاجية والفخارية التي كان يستعملها في حياته اليومية

ومن هنا فالتمييز بين «الفنون الجميلة» و«الفنون التطبيقية» على ما ينتهي إليه نقاد الفن وفلاسفته في العصر الحديث تفرقة ضارة مؤذية، فمن خلال ما قلناه من قبل عن طبيعة الجمال «سيكون من الواضح أن ميزة الجمال هذه إنما تتواجد في أي عمل «نبي، بغض النظر عن هدفه العملي أو حجمه أو ندرة وقيمة المادة التي صنع منها، فالعاج بالنسبة لحاسة اللمس أكثر إقناعاً من العظم، والحرير أكثر من الصوف، وحجر الفريزي (السمامي) أكثر من الجبس الباريسي ولكن العمل الفني من خلال نفس عملية استقلال مميزات المادة التي يصنع منها، فإنه يتعلب على جوانب القصور الموجودة في تلك المادة»⁽¹⁰⁾.

وقد تنوعت الفنون الإسلامية، كما مر بنا، وتغلغل في كل مناشط الحياة المختلفة، ما بين تصوير وزخرفة ونسيج ونقش على الخشب، وتشكيل في الزجاج والخزف والفسيفساء وغيرها؛ فضلاً عن الموسيقى وهذا التنوع يعكس تعاظم المد الفني واتساقه مع المد الثقافي والاقتصادي وتغلغل الفن في الصناعات المعروفة بالفنون الصغرى.

وقد أخطأ بعض الدارسين⁽¹¹⁾ - على ما يذكر باحث معاصر⁽¹²⁾ - حيث اعتبروا الصناعات تلك لا تدخل في مجال الفنون لكن تلك الصناعات تدخل في صميم الفن. لقد كانت تشبع حاجات حياتية، لكنها مع تلك انطوت على مسرح جمالي واضح. وفي ذلك دليل على ازدهار الفن في هذا العصر الذي ندرسه؛

بحيث يمكن القول بتغلغل الفن في الحياة العامة وكسر احتكاره على طبقة بعينها.

فاللباس والفرش والبسط والتحف والمشكاوات وأواني الطعام والشراب... وغيرها كانت تكتسي قيمة جمالية أبدعها قريحة الفنان المسلم؛ إذ لم تكن الزخرفة مجرد وسيلة لملء الفراغ أو تغطية أشكالها إنما هي أصول جوهريّة لدقة الصناعة ومهارة الصانع، بدونها يعد الأثر الفني ناقصاً⁽¹³⁾

ومن المعروف أن الفنون الإسلامية أقرب إلى الحرف منها إلى الفنون المجردة، لمحاولتها لتحقيق وظيفة إنشائية ونفعية في المقام الأول، إضافة إلى الصبغة الجمالية التي تسعى إلى تحقيقها في نفس الوقت، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى اكتسبت هذه الصبغة بسبب طريقة إعداد الفنان وهي في جوهرها لا تختلف كثيراً عن الوسيلة التي تتقن في إعداد الصفاغ الفنيين التقليديين، ويعتمد فيها على تتلمذ عدد من الأطفال والصبيان على يد صانع ماهر يتدربون تحت إشرافه وإرشاده على الأعمال الفنية مبتدئين من أبسطها ومنتهين بأكثرها صعوبة وتعقيداً.

كذلك كان الشأن في تعليم المصورين إذ يلتحق عدد من الصبيان برسم مصور ماهر ويتعلمون منه كيفية تحضير الألوان وتجهيز الورق، ويتمرنون في نفس الوقت على نقل نماذج معينة من رسوم يعدها لهم وعليهم أن يحذقوا رسمها من الذاكرة قبل الانتقال إلى رسم ما هو أصعب منها، وهكذا ينتقل التلميذ من رسم الخطوط إلى الأشجار إلى الحيوانات إلى الأشخاص

وكان لهذه الطريقة أثرها الواضح في التصوير فهي أولاً تعود المصور الناشئ على رسم نماذج معينة، فضلاً عن أنه كان يتعلم تكوين الصورة عن أستاذه بواسطة الورق المخرم، ولذلك نلاحظ المحافظة على تكوينات معينة تستمر من عصر إلى عصر، وتنتقل من مصور إلى آخر، مما أكسب التصوير الإسلامي

شيئاً من الجمود، بل إن هذه الطريقة كانت أحياناً تقتل المواهب عند الناشئين، وهذا هو الأثر الثاني لها، ولذلك فالذي يمتاز منهم عن غيره، إنما يمتاز بفضل إتقانه مزج الألوان وتفوقه في إكساب صوره مسحة من الجمال والرقّة، أو حفظ النسب بين الأشياء بعضها بعضاً أو صدق تمثيل الطبيعة أو التوفيق في التعبير عن الحركات، ولكن كل هذا داخل الإطار العام للعصر⁽¹⁴⁾.

ولم يكن عمل المصور الإسلامي - مثلاً - بالأمر الهين، بل كان عملاً شاقاً مضمناً، يستلزم منه وقتاً طويلاً ويستنفد مجهوداً عظيماً، إذ لم يكن مقصوراً على الرسم فقط بل كان عليه أن يحضّر بنفسه أدواته كالفرشاة والألوان، والأصباغ والورق المزخرف، وكل ما هو في حاجة إليه في عمله.

وقد اختص كل مصور بطريقته في تحضير هذه الأدوات وكان يعتز بها ويعتبرها سرّاً من الأسرار لا يوح بها لغيره إلا لقلاميّذه لاعتقاده أنها أمثل طريقة وأحسن وسيلة يستطيع بها أن يكسب الألوان والأصباغ الرونق والبهاء.

وما يحدث في التصوير يحدث مثله تقريباً في كل الفنون الإسلامية التطبيقية مثل صناعة السجاد والزجاج والخزف وحتى صناعة المسكوكات المعدنية، ومن الملاحظ أن بعض الفنانين كانوا يسجلون أسماءهم على قطعهم الفنية، وكثيراً منهم لم يكن يفعل ذلك، ولقد حرص سلاطين المماليك - مثلاً - على تسجيل أسمائهم على القطع المعدنية التي ضمرت في زمنهم بينما جاءت القطع من الجزيرة أو إيران عليها أسماء الفنانين الصانعين.

ولكن لا يجب التوقف كثيراً عند قضية تسجيل الاسم، فأمثلة إغفال اسم الصانع تفوق كثيراً ذكره في تاريخ الفن الإسلامي، لقد صارت صناعة الفن جمعية أسرية تنسب لمجموعات كأميرة الأسطرابلي أو النقاش أو الصقار أو النحاس... وهكذا ومن أهم الفنون التطبيقية التي اشتهرت عند المسلمين.

1 - النسيج والسجاد الإسلامي :

تعتبر حرفة النسيج من أقدم الصناعات التي عرفها الإنسان، ويرجع اكتشافها إلى آلاف السنين الموهلة في القدم، ولا شك أنها بدأت في غاية البساطة، فلعل أول من غزل الصوف هو أحد الرعاة، ذلك أن صوف الأغنام يسقط في الربيع، وربما كان ذلك الراعي مستلقياً في ظل شجرة يرقب قطعانه، فالتقط من الأرض قطعة من الصوف، وأخذ يلفها بين سبابته وإبهامه ومهما يكن من شيء فقط استطاع على نحو ما أن يغزل الخيط، فلما غزل خيطاً طويلاً لفة حول غصن صغير حتى لا يتعقد، وجعل نهاية الغصن حراً حتى لا يلفك الخيط، وهكذا تم اختراع المغزل⁽¹⁵⁾

وعملية النسيج هي تداخل **الخيوط المعقدة** على نحو شبيه بما نراه عند الرفاة، ولعل الذي أوحى إلى الإنسان بنسج الخيوط هو ما شاهده من أسلوب الطير في بناء عشه، فسبح من القش إسقاطاً، ونسج خيوط الصوف التي غزلها. وهكذا صار يقص صوف جروفه كل ربيع ثم يعزلها خيوطاً طويلة، ثم ينسجه ويصنع منه قماشاً، وبذلك اهتدى إلى نوع من الملابس بفضل جلود الحيوانات التي كان يستعملها

ولكن في الأيام التي تلت ذلك نرى أن حرفة النسيج قد بلغت حداً كبيراً من التقدم والرفق، فقد عرف النسيج في مصر منذ عصور أقدم الفراعنة، ويعتبر في حكم الأعجوبة أن قطعاً من المنسوجات في مصر وصلت إلينا، ولا شك أن جفاف الجو ورمال الصحراء، هما العاملان اللذان حافظا على عدد من نماذج نسيجية صنعت من مواد أشد ما تكون قابلية للفناء، فالمقابر المصرية هي مصدر أغلب الأقمشة المحفوظة في المتاحف العالمية⁽¹⁶⁾.

وتختلف المواد المستعملة في النسيج باختلاف كل عصر، فكانت مصر الفرعونية تفضل الكتان لدرجة أنه ضرب المثل برقة نسيجها الكتاني.. وأما

الصوف فكان نادراً استعماله إذ ذاك، مع أنه كان معروفاً، بينما القطن والحرير كانا بعد لم يعرفا بتاتاً. ولم يعرف الحرير إلا ابتداء من القرن الرابع في عصر الإمبراطورية الرومانية، وكان يستورد من الصين التي كانت تحافظ على سر صنعه، ثم انتقل إلى الفرس، وتسرب إلى الغرب وكان تأثير البلاط الساساني قوياً لدرجة أن الملابس الفارسية أصبحت ابتداء من القرن الخامس شائعة في البلاط البيزنطي.

وأما فن زخرفة المنسوجات لاسيما المعد منها للفرش (التطريز هو فن قائم بذاته) فكانت معرفة الأقدمين به كافية. وبجانب أقمشة الفرش والستائر، كانت الملابس هي أهم ما يعني بزخرفته في العصر القبطي وعلى الرغم من أن الثياب في العصر الفرعوني كانت من الكتان الناعم، وغالباً بلا زخرفة، فإن القميص الذي حل محلها في العصر القبطي، وكذا الحلة الرومانية في بيزنطة، كانت تزينها شرائط تتحدر على الصدر والظهر في ثوانٍ ومربعات صغيرة.

وكان الطراز الزخرفي يختلف باختلاف العصور فكان الذوق اليوناني يفضل الزخرفة بلون واحد وعن مواضيع أسطورية، بينما كانت أغلب القطع ذات الزخرفة الهندسية المتعددة الألوان من مصدر قبطي ذلك أنه لما قضى الإمبراطور جوستينيانوس على المؤسسات الوثنية في الإسكندرية، كبتت المواضيع القديمة (الكلاسيك) ابتداء من القرن الرابع وأخذت تختفي تدريجياً، وحل محلها عناصر زخرفية ساسانية ورموز مسيحية ومشاهد مستقاة من التوراة.

وظهر أيضاً في الوقت نفسه وحدات زخرفية شعبية دامت حتى العصور الإسلامية، لأن إنتاج مثل هذه الأقمشة كان دائماً محصوراً بين أيدي المواطنين الذين رغم تمشيهم مع الأزياء المرغوب فيها إذ ذاك، حافظوا أيضاً على هذه الوحدات ذات الطابع القديم. ومعظمها زخارف هندسية ونباتية، وكذلك ابتكروا

مجموعة من الزخارف المتداخلة المتشابهة، يعتبر بعضها نقطة بداية للزخارف الهندسية في الفن الإسلامي.

أما في العصر الإسلامي فقد تطورت صناعة المنسوجات وزخرفتها تطوراً منتظماً غير فجائي، فبدئ في الاستغناء عن الرسوم الأدمية والحيوانية التي كانت سائدة في الفن القبطي، وقوي الميل إلى الزخارف الهندسية، وبدأت الكتابة تلعب دوراً هاماً في صناعة المنسوجات⁽¹⁷⁾. والمعروف أنه كان للنسيج في مصر صناعة أهلية عليها رقابة حكومية، ولكن كانت هناك أيضاً مصانع حكومية تسمى دور «الطرز» ووجودها منذ العصر العباسي تؤيده القطع التي وصلت إلينا من مصنوعات.

والظاهر - وهو ما يؤكد أحد الباحثين⁽¹⁸⁾ - أنه كان هناك نوعان من هذه المصانع الحكومية الأول طراز الخاصة وكان لا يشتغل إلا للخليفة ورجال بلاطه وخاصته، والثاني طراز العامة وكان يتبع أيضاً بيت مال الحكومة، ولكنه كان يشتغل لحساب بلاط الخليفة وأفراد الشعب

ولفظ «طرز» مشتق من الفارسية (ترازين) و(تراز) بمعنى التطريز وعمل «المديج» Broderie ثم أصبح يدل على ملابس الخليفة أو الأمير أو السلطان ورجال الحاشية، لاسيما إذا كان فيها شيء من التطريز وعليها أشرطة من الكتابة. وكان طراز الخاصة يشتغل المنسوجات للخليفة وكبار رجال الدولة. وأما نجهل العادة الشرقية القديمة التي كان يتخذها الملوك في الخلع على رجال حاشيتهم وغيرهم من أفراد الرعية، وقد نمت هذه العادة في الدولة الإسلامية، فكان الخلفاء والأمراء يتبارون في إرسال الكسوة السنوية إلى الكعبة الشريفة من المنسوجات النفيسة التي كانت تصنع عادة في طراز خاص بمصر، والتي كانت العناية بنسجها عظيمة جداً.

ولم يكن غريباً أن يعنى الخلفاء والأمراء بكتابة أسمائهم على هذه

الأقمشة الثمينة، تخليداً لذكرهم ووثيقة لمن خلعت عليهم، إظهاراً لرضا الأمير، أو علامة على تولي إحدى الوظائف الكبرى في الدولة⁽¹⁹⁾.

وكانت معظم المراكز الرئيسية للنسيج في مصر هي التي كثر فيها الأقباط. وكان القطن والكتان ينسجان في البلاد المصرية المختلفة، ولاسيما في الدلتا بمدينة تنيس والإسكندرية وشطا ودمياط وديق والفرما كما اشتهرت بنسيجها مدينة البهنسا في مصر الوسطى.

أما الأقمشة الحريرية فكانت تنسج في الإسكندرية وفي ديق. وكان هناك أيضاً مصانع للنسيج في مدينة أحميم وأسيوط اللتين كانتا مركزين لصناعة النسيج، وكثيراً ما صدرتا إلى بيرنطة وروما بفائس المسوجات التي كانت تستعمل في الكفانس والأديرة

وقد ظلت الرخارف القبطية غالبية على المنسوجات المصرية في القرون الثلاثة الأولى بعد الهجرة، أي من القرن السابع إلى القرن العاشر الميلادي وخير دليل على ذلك قطع المنسوجات التي عثر عليها في بعض مدن الوجه القبلي وفي الفسطاط، وهي من الصوف أو من الكتان، ورخارفها متعددة الألوان وأكثرها رسوم لطير أو حيوانات أو أشكال آدمية صغيرة في جامات بيضية الشكل متعددة الأضلاع أو موزعة توزيعاً غير منظم، وفيها أشكال هندسية وخطوط متقاطعة ودوائر متماسة، وتظهر الكتابة العربية على المنسوجات منذ القرن الأول الهجري (7م). والملاحظ بوجه عام أن قوام التصميم في الزخرفة كان شريطاً أفقياً أو أشرطة أفقية من الرسوم توازيه أو توازيها أشرطة من الكتابة في بعض الأحيان⁽²⁰⁾.

وكان للألوان واستخدامها في النسيج الإسلامي دلالات ذات بهجة ونضارة أشار إليها بعض المستشرقين وقد أبرز هذه الناحية سولومون نوف جويتين S.D. Goitein في تحليله للألوان والأصباغ التي كان يستعملها الرجال

والنساء في ملابسهم، والتي ورد ذكرها في وثائق الجيزة في مصر القديمة (الفسطاط) في القرنين الخامس والسادس للهجرة (11، 12) بخاصة عندما يتحدث عن «التعدد الهائل في الألوان التي كانت تستخدم في تلك العصور، والتي كانت تجعل الإنسان في العصور الوسطى يبدو كالطيور الاستوائية، وهي تصدح بين الأشجار، بألوان متداخلة، وأشكال لامعة براقّة، ذات أطيايف متغيرة وخطوط وتموجات»⁽²¹⁾

وفي نفس الوقت أشار هذا العلامة إلى التناقض العام في مظهر للناس، مما جعلهم يتحرون الانسجام بين الملابس الفنية بالألوان وما يناسبها من نعال وعمائم. ولذلك يؤكد «رتشارد اتجهاوزن»⁽²²⁾ على أنه إذا كان الشخص العادي يكتفي بهذين التأثيرين اللذين يحدثهما وهما الحادية الحمالية والاستجابة لحاجة نفسية، فإن أناساً آخرين **توي الطبائع** الناطمية والدينية، قد يشعرون بسرور داخلي من خلال النظر إلى الفن بطريقة أعمق. ومن هنا نجد نظرة أخرى إلى الفن يمكن أن سميها نظرة أخلاقية. هذه النظرة نجدها تسود الروح الإسلامية الفنية في رؤيتها إلى مختلف أنواع الفنون سواء منها تلك التي هي أقرب إلى الفنون التجريدية مثل الحط والتصوير والأرابيسك أو الفنون التطبيقية كما تجلت في صناعات السجاد والمنسوجات والمعادن والزجاج

ويجب أن ننتبه إلى أن المسلمين في رسومهم وتصاويرهم على المنسوجات التي قاموا بصنعها أو على كثير من الصناعات الأخرى ظلوا محتفظين بكثير من الرسوم التي كانت موجودة قبل الإسلام، وقد تمثلوا تلك الرموز وأدخلوا ضمن المصطلح الفني الإسلامي، وعلى الرغم من أن الناس ظلوا يعتقدون أنها تمثل قوى ينبغي مواجهتها، وتخاف من تأثيرها غير أن الفنان المسلم تمكن بنجاح من أن يتمثل تلك الرموز ويدخلها ضمن المصطلح الفن الإسلامي الشائع، وبذلك خفيت عن الأنظار، ويدت كأنها مجرد رسوم آخر لا ضرر فيها وذات هيئة جمالية جذابة، رُسِمت بمهارة على قطع المنسوجات الجميلة أو على إناء من

الفخار أو على حلية من المعدن⁽²³⁾. وبذلك كان الإسلام من القوة بحيث استطاع مواجهتها وإمراجها في فنه الإسلامي.

وقد انتقلت تأثيرات الفن الإسلامي إلى أوروبا عن طريق النسيج الذي لابد أن يحتل مكان الصدارة، لأنه كان يرد إلى أوروبا من الشرق منذ البداية، وترك فيها أثراً لا يمحو ويكفي - كما يشهد بذلك أحد المستشرقين⁽²⁴⁾ - لتبين هذه الحقيقة أن ننظر في المصطلحات Cotton وديوان (ديفان Divan)، والموصلي (الموسلين Muslim) وصفة (صوفا Sofa) ومطرحة (مرتبة، ماتريس Matres) والدمشقي (دمسك Damask) والبعدادي (بلداشين Baldachin) وأمثال هذه الأصناف لابد أن يكون استيرادها إلى الغرب قد بدأ يُعيد قيام الدولة الإسلامية.

وتدل على ذلك مجموعة كبيرة من الأقمشة الحريرية التي كانت تصنع في القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي في بلدة زندة قرب بخارى، والتي وصلت إلى الغرب في تاريخ مبكر، لكي تستخدم في ذلك، مثل أقمشة أخرى كثيرة، في تثير أو تغليف البقايا المقدسة في كنائس فرنسا وبلجيكا وهولندا. ولذلك يقول «إتجهاوزن»⁽²⁵⁾ لابد من القول أن ضخامة عدد من قطع النسيج التي جلبت إلى الغرب لا تدعو إلى الدهشة، لأن صناعة النسيج كانت أكبر الصناعات في عالم الإسلام، بحيث كانت تقدم للناس كل ما يحتاجون إليه من ثياب، وتقدم لهم كذلك أهم لوازم البيت كالأغطية والمساند والوسائد والبسط والستر والخيام ولما كانت قطع النسيج متينة يسهل طيها، فإنها لم تكن عسيرة على النقل، فإذا ما وصلت إلى بلاد الغرب، استخدمت في أغراض ثانوية في العادة.

وخلال القرنين السادس والسابع/ الثاني عشر والثالث عشر للميلاد، ظهر تطور جديد وهو أن النسيج الإسلامي أصبح نموذجاً ينسج النساجون الأوروبيون على منواله مع التصرف، وإن كان ذلك التصرف محدوداً

تظهر هذه التأثيرات الإسلامية في كثير من المنسوجات التي صنعت في أوروبا وخاصة في هولندا، التي كانت تصنع تلفيعات وتلبي السوق حتى نهاية القرن الثامن عشر، وهناك تأثير متأخر للنسيج الإسلامي ظهر في النصف الثاني من القرن التاسع عشر من الميلاد في تصميمات ويليام موريس

لقد غدت المنتجات الفنية التي أبدعتها أيدي المسلمين موضع تشريف في أوساط مسيحية، خالقتها جديرة بأن تقرب بأعظم أدوات القداسة في الكنائس من الدليل على ذلك أن أعظم كاتدرائيات المسيحية استخدمت بعض المنسوجات الرقيقة من مختلف دور الطراز الإسلامية، غطاء شفافاً لحفظ مخلفات القديسين المسيحيين، أو طراحة أسقفية للصلوات الدينية بل صارت بعض هذه المنسوجات بذاتها موضع قداسة وهي كثير من الأحوال اشتملت هذه المنسوجات على كتابات عربية، بعضها تسبيحات باسم الله، ولكن هذه الدلائل على أصواتها الإسلامية لم تمنع من الإعجاب بها. واستعمالها في طقوس كسبية مسيحية

وأكثر من هذا أن للمصورين المسيحيين أواخر العصور الوسطى، وأوائل عصر إحياء العلوم في أوروبا، درجوا على زخرفة أديال الملابس في صور العذراء غالباً بأشكال وتزيينات من الكتابة العربية، وهذا كلما قصدوا أن يصوروا العذراء في ملابس ذات جلال خليق بمقامها⁽²⁶⁾.

أما صناعة السجاد فالمشهور منه عالمياً هو السجاد الفارسي والتركي، الذي بلغ في العهود الإسلامية المتأخرة ذروة روعته الفنية، وما زالت إيران تحافظ حتى اليوم على شهرة هذه الصناعة في بلادنا متمسكة بتقاليده الثابتة ومن الثابت أن صناعة السجاد كانت موجودة في سورية منذ القرن الأول الميلادي، تدل الدراسة على ذلك، كما أن الحفريات التي تمت عام 1899م في دير الديك وفي دامت في مصر قد أدت إلى العثور على بعض القطع وجدت في مدينة أخميم تدل على وجود صناعة البسط منذ العهد القبطي، وهذا لا يمنع من تصور وجودها منذ ما قبل العهد المسيحي كما يقول غاية⁽²⁷⁾.

وتقوم صناعة السجاد على عقد الخيوط على أحد خيوط السدى، وتقوم طريقة العقد هذه بأساليب مختلفة يمكن شرحها على طريق الرسم، وهذه الأساليب في الواقع تتبع أنواع السجاد بحسب منشئه إن فن السجاد يقوم على عاملين، لون السجاد وما يرمز إليه من معان كانت مألوفة وما زالت في تحديد مفهوم الألوان ودلالاتها عند العرب، والعامل الثاني هو العناصر الزخرفية.

ولقد عرفت عند العرب والمسلمين معان خاصة للألوان يذكرها الباحث د. عفيف البهنسي⁽²⁸⁾. «فاللون الأبيض ليل النقاوة والنور والسلام، وهو لون الملابس الدينية، ولون راية العرب الأولى حتى نهاية عهد الأمويين وكذلك الأمر في الأندلس، واللون الأصفر الذهبي هو لون الإرادة والمجد والثروة، أما اللون الأحمر فهو لون السعادة والفرح، وكان لون علم السلاجقة والأتراك، واللون الأسود كان لون العباسيين الذين **ناهضوا** الأمويين، والأخضر لون البعث والنهضة والتجديد، وهو لون سكان الفردوس ولون أهل البيت وشيعة علي بن أبي طالب.

ولقد انتقل مفهوم هذه الألوان ومعانيها من العرب إلى غيرهم من المسلمين وصناعة الألوان بقيت سرّاً تمارسه في القرى العجائز من الحانكا، وتُستخرج من النباتات وتجفف ليلاً في غير الليالي القمرية

أما الأشكال التي كانت موضوع السجاد، فهي إما حيوانية وهي نادرة جداً أو نباتية وبعضها أشكال هندسية محضة لتأطير الموضوعات أو لزخرفة الحواشي والأطراف ومن المواضيع الحيوانية العقرب والعرلة وهي أشبه بالعنكبوت الغليظ، وهي من المواضيع التي ترسم للسيطرة عليها نظراً لمضارها. أما الحيوانات الأخرى المكرومة عند العربي كالغزال والجمال والكلب والنيك واليمام والطاووس، فإنها تحتل المكان الأرحب في صناعة السجاد العربي ثم الفارسي والتركي.

ولقد أخذت هذه الحيوانات أشكالاً هندسية محورة لكي تتماشى مع طريقة صناعة السجاد، وتسهل مهمة الصانع. أما المواضيع النباتية، فمن أهمها شجرة الحياة وهي على أشكال متنوعة، فهي إما أن تكون بشكل عنقود أو بفروع هرمية أو بتفرعات زهرية، وشجرة الحياة هي رمز الأبدية والخلود، كانت معروفة منذ عهد الرافدين وانتشرت مع الأتيان السماوية في الإسلام.

ومن النباتات شجرة السرو التي ترمز إلى الكشف عن المجهول، والرمان المزهر، والذي يمثل الخصب والثروة وسعف النخل الذي تطور عند الرس لكي يأخذ شكل الكشمير والذي يقيد في طرد الحسد، على أن الأشكال الغالبة في السجاد العربي هي الأشكال الهندسية وفيها بعض الإشارات والرموز وبعض الصيغ النباتية المحورة جداً، وهي أشهر أنواع السجاد العربي.

السجاد الأندلسي والمغربي يكون السجاد الأندلسي، كغيره من الفنون الصناعية الأندلسية نتيجة الإضافات المغربية على الأسلوب السوري، الذي انتقل من الفاتحين الأوائل، وبهذا المعنى هو مزيج من السجاد المشرقي والمغربي ولقد عُرف دائماً باسم السجاد العربي، وله عقدة خاصة واضحة في الرسم، أما الألوان الغالبة فهي الخمرى والأخضر والمصفر والذهبي والأزرق البحري.

ولا يتضمن السجاد الأندلسي رسوم وجوه بشرية أو حيوانات، وإنما يعتمد على الرسوم النباتية كالزهور والأوراق، كما يتضمن رسوماً هندسية كالشكل المصليب ذي الفروع المتساوية، وأبواب المعابد والمساجد مع كتابات كوفية، وكثيراً ما يحتل هذا السجاد بطوله، وكذلك لأنه يستعمل للممرات في المعابد أو لعل الأنوال كانت ضيقة، وتحفل الأديرة الأسبانية والكنائس إلى اليوم بالعديد من السجاجيد الأندلسية التي ترجع إلى القرنين الخامس عشر والسادس عشر⁽²⁹⁾.

سجاد دمشق. في العصر المملوكي ازدهرت صناعة السجاد في مصر

وسورية، وقد تحدث بعض الرحالة الأوروبيين عن وجود مشاغل لصناعة السجاد في العصر المملوكي. ولقد اشتهر في سورية نوع من السجاد أطلق عليه اسم سجاد دمشق. انتشر هذا السجاد في أوروبا خلال القرن السادس عشر خاصة في البندقية. وفي متحف الفن والصناعة في فيينا مجموعة من السجاجيد الدمشقية تعتبر من أجمل ما بقي من هذا النوع

ويمتاز سجاد دمشق برسومه الهندسية المترابطة كبلطات منسقة عدا العروق والأشجار والعناقيد ذات الألوان الحمراء والزرقاء والخضراء والصفراء، والسجاجيد المعروفة حتى الآن ذات أرضية حمراء خمرة وإطارها ذو لون أزرق أو أخضر مصفر. ولكل لون درجات وأطياف مما يجعل الرسوم ذات أبعاد وأعماق.

ولقد اشتهرت سورية بالسط ذات الوبر ولقد ذكر «المفريزي»³⁰ أن العصر الفاطمي، كان يضم بسطاً من صناعة القلمون (محافظة دمشق) كما أن متحف «المتربوليتان» يحتفظ ببساط من الحصار صنع في طبريا (فلسطين) يرجع إلى القرن العاشر الميلادي.

أما السجاد المصري. فإنه لا يختلف كثيراً عن سجاد دمشق، بل كثيراً ما يقع المختصون والمتحفون في خطأ تحديد هوية السجاد العربي إذ إن أسلوب دمشق والقاهرة والمغرب والأندلس أسلوب مستمد من مفاهيم الفن العربي الذي يجنح نحو الأشكال الهندسية أو الرمزية أو البنائية المحورة أو الكتابات مبتعداً ما أمكن عن الرموز والأشكال الحيوانية، على عكس السجاد الفارسي الذي اهتم بالأشكال البشرية والحيوانية

ولذلك يؤكد الباحث عفيف البهنسي⁽³⁰⁾ على أن السجاد المصري والدمشقي استمد أيضاً الزخارف الهندسية من الزخارف المنقوشة على القطع المعدنية والجلدية والزخرفية المملوكية التي تحمل نفس الطابع، ولعل السجاد

التركي كان وريث التقاليد المملوكية هذه.. واشتهرت مصر بصناعة البسط ذات الوبر، وفي المتحف الإسلامي في القاهرة قطعتان من البسط ترجع الواحدة منها إلى عام 818م إذ إنها تحمل تاريخاً هجرياً عام 202هـ وثمة قطعة أخرى في واشنطن وأخرى في السويد، وفي نيويورك، وجميعها تحمل كتابات كوفية، وتمتاز بربط العقدة حول خيط واحد من خيوط السداة، وهي ترجع إلى العصر العباسي أو الفاطمي.

ويحدثنا «رتشارد إتنجهاون» على أن السلاجقة الأتراك هم الذين أتوا بالبسط الشرقية إلى الشرق الأدنى في القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، وذلك عندما تحركوا غرباً عن موطنهم في أواسط آسيا.

ونماذج هذه البسط المكرة غير معروفة، ولنها تطورت دون شك تطوراً كبيراً في الأناضول في القرنين السادس والسابع للهجرة، وقد وصلت إلى إيطاليا، لأنها بدأت تظهر في ذلك الوقت في أعداد متزايدة باستمرار بالتصاوير الإيطالية وفي غيرها أيضاً فيما بعد، فهي تظهر تحت عرش السيدة العذراء مبسوطة على الأرض داخل الأماكن التي كانت تقام فيها الطقوس والصلوات، أو نراها مدلاة من النوافذ كزينة زاهية تعرض على الناس في أيام الأعياد.

ومما له دلالة أننا نجد هذه البسط في أول الأمر تحمل رسم حيوان أو حيوانين أو طائر أو طائرين في سلسلة من المثلثات داخل مربعات وبعد ذلك، منذ منتصف القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي، بدأت تظهر فيها وحدات تجريدية وهندسية خالصة، وأخذت هذه تزداد إتقاناً

وكانت جميع البسط الأولى تركية، أما البسط المصرية المصنوعة في القاهرة فقد بدأت تصل إلى أوروبا في النصف الثاني من القرن التاسع الهجري، وفي القرن العاشر للهجرة وصلت البسط الإيرانية.. ويستدل من

اللوحات المرسومة على أن هذه البسط أصبحت تؤدي وظيفة جديدة، إذ استخدمت مفارش للموائد وأطلق عليها في الوثائق الإيطالية «بسط المائدة» *Tapel de Tavole* أو بسط الأكل *Tapel de Desco*. وقد وصلت نماذج من هذه البسط إلى أوروبا في أعداد كبيرة. وفي بداية القرن السابع عشر الميلادي بدأت تظهر صناعة السجاد وفنونه في أوروبا خاصة في بولندا التي أخذت في تقليد صناعة السجاد العربي، خاصة منه نماجه الفارسية والتركية بأشكالها وزخارفها ورسومها الهندسية⁽³²⁾.

2 - فن الخزف والزجاج:

فن الخزف من أروع ما ترك لنا العنان في العالم الإسلامي القديم بأصالة خاصة وإبداع متميز، فهو من خرج من رؤية فنية لها استقلالها ولقد اكتشفت قطع الخزف الإسلامي القديم في العسقاط وسامراء والرقعة والمدائن وتبين أن هذه الأواني إنما صنعت للريّة أو لرجال الحكم، واشتهرت هذه المدن بصناعة الخزف من صحون وأطباق وأوان، ولذلك اعتبرت الحضارة العربية الإسلامية إلى جانب الشرق الأقصى من أكثر حضارات العالم التي اهتمت بهذا الفن

ولقد اشتهرت إيران بهذا الفن، ولكنه انتشر في البلاد العربية في عهد العباسيين، حيث تعود أقدم النماذج الهامة إلى بداية الحكم العباسي حيث تمكّر الخزافون في العراق من الاستفادة من العلوم المزدهرة لاختراع تقنيات جديد في ظل الخزف وتزيينه، منها مثلاً تقنية الخزف ذي البريق المعدني وهي تقصم بوضع غشاء رقيق من المعدن فوق قشرة الخزف الملونة أو الشفافة وقد انتشرت هذه التقنية في كافة أنحاء العالم الإسلامي، وانتقلت من الأندلس إلى إيطاليا في القرن الرابع عشر.

والخزف طين مشوي بأشكال مصبوبة أو مكونة مغطاة بدهان أزرق

واخضر أو بدهان ذي بريق معدني بإضافة أملاح الحديد والأتيمو إليه. وغالباً ما يكون الخزف مرسوماً فوق الطلاء أو تحت الطلاء، أو مرسوماً بالبريق المعدني، ويصنع عادة من طفل أصفر مغطى بطبقة غير شفافة من المينا القصديرية، ترسم عليها الخزاف بالأكاسيد بعد حرقها، وكان الخزافون أيضاً يشقون سطح الخزف، مما يحدث عليه فراغات صغيرة يعلاونها بالألوان، ولا تعود أهمية الخزف الإسلامي إلى تقنياته بل أيضاً إلى رسوماته التي تختصر جمالية الفن الإسلامي.

ويرغم أن الخزف الإسلامي أقل صلابة من البورسلين الصيني، فإنه تميز في التزييج القصديري بدفء ونعومة في الملمس وتميز في لون الفخار المزجج بطلاء رصاصي بلمعان براق وتميز في أنية (الفريت) Frit بلمعان باهت، والأهم من كل ذلك تمكن الفنان من وحدته الزخرفية وصياغتها بإحكام على كل خامه استخدمها في إبداع متجدد.

ولقد خرجت لنا حفريات زاره Sara وهرترميلك hersfeld في سامراء، أروع أمثلة من الأواني ذات البريق المعدني وفي جامع القيروان مائة وتسعة وثلاثون بلاطة تشكل إطار محراب الجامع الكبير لعلها صنعت بطريقة القرطاس Borbotine التي تنتج من دفع عجينة لينة من ثقب قمع أو قرطاس فيشكل رسوماً نافرة، ومن الخزف ما ينسب إلى الرقة (سورية) وهي ترجع إلى القرن 12، 13 الميلادي، أي إلى العهد السلجوقي والأتاكي

ولقد عثر على أنواع كثيرة من خزف الرقة ذي البريق المعدني وذي الخزاف المرسومة. ومن الأنواع الأخرى من خزف الرقة نوع رسمت زخارفه باللون الأسود تحت طلاء أزرق فيروزوي⁽³³⁾ وهناك الأواني المرسومة باللون عديدة مثل صحن عثرت عليه بعثة الباحث سألغ غراباره في آثار قصير الحير الشرقي «أنجز في النصف الثاني من القرن 13م وهو من مجموعة متحف تدمر

وهناك بعض المنحوتات الخزفية الصغيرة التي تمثل حيوانات أو شخصيات ومنها على سبيل المثال منحوتة على شكل امرأة مقتعدة الأرض وقد طلي جسدها بقشرة زرقاء فيروزية. وفي المتحف الوطني بدمشق نماذج من خزف الرقة والرصافة بجميع أنواعه. ولقد استمرت صناعة الخزف في مصر وسورية في العهد الفاطمي وفي عهد الأيوبيين والمماليك.

ويصعب التفريق بين الخزف المصري والسوري إلا إذا وجد اسم الصانع مثل «ابن الغيبي التوريزي» الخزاف المصري المشهور. ويعود هذا في رأينا إلى الدمار الكبير الذي لحق بمدن سوريا الشمالية بسبب الغزو المغولي عام 1259م مما دفع بالعديد من الخزفيين إلى الانتقال إلى مصر حيث استأنفوا عملهم الفني، فاختلط بالحرف المصري حينئذ.

ويمكن تقسيم الإنتاج الخزفي الإسلامي إلى ثلاث فترات: الأولى الإنتاج الخزفي من القرن التاسع إلى الثاني عشر، وكيف استطاع الفنان أن يخرج في الدولة العباسية من إसार الحرف الصيني كصناعة. بصياغة الخزف ذي البريق المعدني مما أعطاه حرية في التراكييب التي شكلها على الخامة. وانتقل هذا الأسلوب إلى مصر الفاطمية ومنها إلى سوريا ثم وصل إلى الأندلس غرباً وإيران شرقاً. والفترة الثانية من القرن 14 إلى 17م، وفيها يمكن تبين استقلالية الخزف الإيراني في المقاطعات الشرقية أو في تركيا بعيداً عن المؤثر الصيني.

ولعل الفترة الثالثة التي ظهرت في القرن 12، 13م تمثلت في إحياء الفنان الإيراني لتقنية خزفية مصرية تعرف بعجينة الفريت FRIT هذه التقنية أعطت للفنان قدرة تشكيلية أوسع ثم جاء أسلوب الرسم تحت طلاء التزجيج ليعطي بدوره حرية حركة أخرى للفنان الخزفي، وذلك مع استمرار الإبداع بالأسلوب القديم من استخدام الرسم فوق التزجيج أو البريق المعدني⁽³⁴⁾.

وفي القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي كان الخزف الأندلسي

ذو البريق المعدني موضع تقدير كبير في كل أوروبا والشرق الإسلامي. وقد وجدت قطع كاملة منه في الغرب حتى صقلية وشارلويج - هولشتاين (Sxhleswing - Holstein) بينما اكتشفت منه قطع كثيرة في أكوام القمامة في القسطنطينية بمصر.

ومن هنا لا ندهش إذا علمنا أن الأطباق والصحون والزهرات الخزفية ذات البريق المعدني المصنوعة في بلنسية والمزينة بشارات النبل قد أصبحت في القرن التاسع وأوائل العاشر للهجرة عام 1615م رموزاً لارتفاع المكانة الاجتماعية يتمناها الجميع ولم يقتصر اقتناؤها على الأسر الأسبانية، بل حازها أيضاً نفر من أصحاب الذوق الرفيع من الأوروبيين أمثال: أدواق بيرغنديا وأل مديتشي في فلورنسا، وملوك نابولي، بل البابا ليو العاشر⁽³⁵⁾.

وهناك تأثير مباشر بصورة أكبر مارسه الفخار الإسلامي، وخاصة الأنواع الأندلسية منه المطلية بالقصدير المنجج وما يسمى بالسجرامنتو (Sgraitoff) أي الزخارف ذات البريق المعدني وقد وجدت هذه الأنواع والزخارف في صناعة الفخار الإيطالي الناشئة التي لم تلبث أن بلغت شأواً غير عادي من الازدهار⁽³⁶⁾.

وكانت بعض أشكال الزخارف على الأنية الخزفية مثل القصاع الصغيرة، والزهرات، والقدور، وأواني العقاقير المسماة «البرلي» Albareli بالإضافة إلى وحدات زخرفية معينة قد اقتبست بالفعل من الخزف الإسلامي كما أن المؤثرات الفنية الخاصة بأساليب الزخرفة التي نشأت أصلاً في الشرق الإسلامي ثم تطورت في الأندلس، قد أضيفت إليها تحسينات جديدة في المراكز الصناعية الإيطالية المختلفة⁽³⁷⁾.

وثمة أواني خزفية يتميز بها الخزافون المصريون والسوريون عن غيرهم وهي تسم الفن المملوكي بسمات خاصة ومميزة، ونعني بذلك الأواني ذات التي

اعتمدت زينتها على الخط العربي، خاصة الثلث المملوكي يظهر بشكل نافر على الأواني مؤكداً على الطابع النبيل للحرف العربي

وكان الخط العربي قد بدأ يزين كثير من الصناعات الفنية الأخرى التي أبدعها الفنان المسلم من المعادن مثل النحاس أو البرونز المطعم بالذهب والفضة والتي نعرفها من خلال الطاسات والصحون والصواني والمقالم والمحابر والمباخر والتي تحتفظ بها متاحف العالم باعتبارها قطع فنية رائعة منقطعة النظير⁽³⁸⁾.

ويلاحظ الباحث عند دراستهم للخزف تحت ظروف الحكم المملوكي وفرة توقيعات الخزفيين على الأواني التي يصنعونها، تشير إلى أن عادة التوقيع قيمة نجدها في مصر منذ الحكم الفاطمي. كما هو الحال مثلاً مع الصحون والأقداح التي تحمل أسماء كل من مسلم وسعد وإبراهيم

وفي زمن المماليك شاع مثل هذا النوع من التوقيع الذي رمز به الحرفيون إلى فنونهم، وعلى كل حال فإن وجود توقيعات الفنانين أو غيابها لا يحددان قيمة العمل الفني لأن الفنون الإسلامي لا تعبر عن مشاعر الفنان الذاتية في كثير من الأحيان، ولا تريد أن تروي لنا أو تزخر للأحداث العامة، بل هي تقوم على أسس وعناصر تترجم فلسفة جمالية خاصة، عبرت عن علاقة صوفية بالله وبالطبيعة.

وفي الأندلس ذاعت شهرة الخزف المالقي، كما يظهر الزليج (زليخو) وهو طلاء خزفي، ولكن صناعة الزجاج في العهد الفاطمي بلغت شأواً عالياً في مصر وسورية وأهم ما فيها الزجاج برسم البريق المعنني واللوان الميناء. واستخدم الزجاجون أطباقاً من الألوان المائلة للخضرة أو الحسرة وفي المتاحف العالمية نماذج من الزجاج الفاطمي المحلى برسوم نافرة ملونة بحيوانات أو بزخارف نباتية، وثمة زجاج مذهب ومطلي بالميناء. كانت دمشق وحلب من أهم مراكز هذا

ويذكر القزويني (1203-1283م) تقدم صناعة هذا الزجاج، ويصف ما في أسواقها من أكواب وأوان بديعة، ولقد انتقلت مصنوعات دمشق إلى أسواق القاهرة، ومنها إلى العالم، وهكذا حملت صناعة الزجاج اسم دمشق غالباً، ومن أبهى المصنوعات الزجاجية (المشكاة) التي تحمل دائماً اسم دمشق مع أن بعضها كان يصنع في القاهرة في عهد الملك بيبرس والناصر قلاوون⁽³⁹⁾

وكان لفن الزجاج دوراً هاماً والذي تمثل باختراع تقنية جديدة تقضي بتذهيب الزجاج وطلايه بالمينا. ومن المعروف أن صناعة الزجاج قديمة جداً وترجع إلى زمن المصريين القدماء. وقد عثر المتقنون في قبور الفراعنة مثل تحتمس الزول التي تعود إلى 1500 سنة قبل الميلاد على أقدم نماذج من الزجاج. غير أن اختراع تقنية نفع الزجاج هي القرن الأول من الميلاد في الحوض الشرقي من المتوسط أحدث ثورة في تاريخ هذا الفن، ممكّن من إنجاز أوان زجاجية متفاوتة الأحجام والأشكال. ولقد عرف هذا الفن انتشاراً واسعاً خلال فترة الإمبراطورية الرومانية

أما في العالم العربي الإسلامي، فإن أجمل الأواني الزجاجية مصنوعة في مصر وسورية وهي مُنجزّة خلال الحكم الأيوبي ثم المملوكي وتعود أهمية هذه المرحلة إلى توصل معلّمي الزجاج في المدن السورية مثل دمشق وحلب والرقّة إلى اختراع تقنية حرفية جديدة مكنتهم من تذهيب الزجاج - كما ذكرنا من قبل - واستعمال مواد المينا الملونة بصورة مغايرة لم نعهدها من قبل في الحضارات السابقة

وتقضي هذه التقنية بوضع المينا وهو على شكل بُدرة بواسطة ريشة على سطح الزجاج. وفي الوقت نفسه بالإمكان تذهيب الزجاج إما بواسطة ورقة ذهبية أو عُبار ذهبي يلتصق بالزجاج بواسطة الزنبق. وتقضي هذه التقنية الجديدة أن يسخن الزجاج في الأفران الخاصة مرتين، مرة أولى حتى يتم الحصول على الشكل المراد للأنية، ومرة ثانية حتى يلتصق الذهب والمواد الملونة.

إن استعمال خامات غالية كالذهب والفضة في طلاء هذا الخزف الذي عرف بالبريق المعدني يمثل صفة خاصة انفرد بها الخزف الإسلامي أو استعمال التذهيب فوق الطلاء أو الحفر والتخريم والمينا، مثل دقة ومهارة فائقة عند الفنان المسلم حيث تمكن من تحويل قطع الخزف إلى لوحات فنية أبدع فيها الفنان بدرجة إبداعه نفسها في المخطوطات واللوحات المنفصلة، وكان كل ما يستعمله الإنسان المسلم في حياته اليومية من فناجين وأقداح وكؤوس وصحون وسلاطين وأكواب وأباريق ومسارج وسائل لإثارة إعجابه وبهشته وإبهاره. وترجع أقدم النماذج العربية المعروفة من الزجاج المذهب والملون إلى نهاية القرن الثاني عشر، وهي مصنوعة في سورية التي كانت مدنها - كما مر بنا - من أشهر مراكز فنون الزجاج في العالم من هذه النماذج كأس موجودة حالياً في متحف مدينة شارتر الفرنسية، ويتميز بزيفته المستندة إلى أشكال هندسية صافية ملونة بالأزرق تتوجها عبارات بعبية مكتوبة بحط النسخ، وهي تغطي الكأس من كل الجهات.

خلال القرن 13 الميلادي أنتج فنانو الزجاج السوريون نماذج جميلة موزعة على أشهر متاحف العالم منها قنينة صغيرة مصنوعة في حلب حوالي عام 1250م وهي من مجموعة المتحف البريطاني، وترجع أهميتها إلى اعتمادها أكثر من ثمانية ألوان مختلفة من المينا مما يجعلها تحفة فنية في تاريخ فن الزجاج في العالم

والى تنوع أشكال الأواني الزجاجية وأحجامها، نلاحظ تنوع الصور المرسومة عليها، بعض الكؤوس مثلاً حوت رسوماً شبيهة إلى حد كبير برسوم المخطوطات المعاصرة لها، ومنها كأس من مجموعة متحف «التر غاليري» للفنون في مدينة باليتمو بأمريكا حيث تشاهد عليها رسوماً لأبنية تعلوها القباب الملونة بالأزرق والأحمر، وتطل من نوافذ تلك الأبراج تارة وجوه بشرية وتارة أخرى مصابيح ملونة ومعلقة في أعلى كل نافذة.

وتختصر رسوم هذه الكاس جمالية فن التصوير الإسلامي من حيث رفضها لمبدأ المحاكاة الطبيعية والتجسيم، مؤكدة على التسطيح والغاء مبدأ البعد الثالث، وهي صفات جمالية نادى بها الفنانون الغربيون المحدثون منذ أواخر القرن 19، ومنهم الفنان الفرنسي الشهير «ماتيس» الذي تأمل طويلاً في الفنون الإسلامية وأعلن إعجابه بها حتى أنه لم يتردد في الذهاب خصيصاً إلى مدينة ميونخ عام 1906 لم مشاهدة معرض خاص حولها. تأملات نجد صدى مباشراً لها في لوحاته⁽⁴⁰⁾.

نوع آخر من الأواني الزجاجية لاقى رواجاً كبيراً في تلك الفترة، إنها المصابيح الملونة والمذهبة التي كانت تعلق في سقوف الجوامع بواسطة السلاسل، وهي تعتمد على شكل واحد وكانت ترس بكتابات تعتمد على خط الثلث المملوكي، وتضم آيات قرآنية وتعابير تمجّد السلطان مثلاً «عز مولانا السلطان الملك العادل» إلى جانب الحط كان يرسم على تلك المصابيح أيضاً الفروع النباتية والأزهار ومنها زهرة اللوتس، وشعارات السلاطين المماليك مثل الكأس

إنّ فقد عرف الفن الإسلامي أنواعاً متعددة من الزجاج والبلور، استعمل الفنان المسلم في صناعتها أكثر من أسلوب صناعي مثل القالب، والنقع والقطع وغيرها كما كتب في بعض الأحيان أسماء الخلفاء في خط كوفي جميل. ومن أبرزها ما وصلنا من مشكاوات زجاجية مزخرفة بالمينا، والتي كانت تستخدم لإضاءة المساجد، وكان الفنان يبذل جهداً كبيراً في توزيع المساحات توزيعاً جمالياً، وتوزيع الألوان، فتعكس على المكان وتجعل منه بوتقة للألوان المختلفة، وذلك لإبهار الداخل إلى المكان.

ويتردد اسم السلطان حسن كثيراً على بعض المصابيح التي كانت معلقة بمدرسته ومسجده، أنه كان من كبار مشجعي الفنون، وأنجز فنانين مصر في عهده مئات القطع الفنية التي حمل الكثير منها اسمه أو اسم الأمراء المحيطين

به وأن كتابة آية النور على جزء كبير من مصابيح الجوامع دفع مؤرخي الفن الإسلامي إلى دراسة ما ترمز إليه المصابيح مثل «أسد الله ميليكيان شرفاني» الذي اعتبر المصباح رمزاً للنور الإلهي. وقد خصص أحد الباحثين صفحات طويلة حول هذا الموضوع في دراسة نشرها عام 1987م حول علاقة الإسلام بالكلمة والصورة⁽⁴¹⁾.

3 - سك النقود الإسلامية:

لا شك أن اختراع النقود كوسيط للمبادلة وأداة لاختزان القوة الشرائية وقاعدة للقيم النقدية المستقبلية قد أثر في أنماط الحياة الإنسانية من وجهة النظر الاجتماعية والاقتصادية والسياسية جميعاً ويكفي أن نشير هنا إلى أن النقود الإسلامية بما تحمله من نقوش وأسماء وعبارات دينية أضحت وثائق تاريخية هامة، بل سجلاً يلقي الضوء أو ينفي تبعية الولاة والسلطان والبلاد للخلافة أو الحكومات المركزية

ولعل هذا كله قد لفت أنظار الباحثين لدراسة النقود الإسلامية في علم النميات Numismatic وهو العلم الذي يرى سوفير Sauvair أنه يبحث في النقود وعلاقتها بالتاريخ والاقتصاد والفنون⁽⁴²⁾

وقد أشار الكتاب العرب إلى هذا العلم، ولكن في بُد عرضية أو فصول خاصة فيما عدا المقرئ الذي خصص له كتباً أسماء «شذور العقود في نكر النقود». وأطلقوا على النقود الإسلامية لفظ «السكة». ولما استخلف أبو بكر الصديق رضي الله عنه، عمل بسنة النبي ﷺ في إقرار التعامل بتلك النقود ذات الصور الأدمية والشارات غير الإسلامية، ولم يغير منها شيئاً، ولكن مالبت العرب في عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه أن أصبحوا سادة فارس وما بين النهرين والشام ومصر فابقوا على نقود كانت مألوفة لديهم، ثم ضرب بعض

الدرهم على نقش الكسروية وشكلها، وغير في بعضها «الحمد لله»، وفي بعضها «لا إله إلا الله»، وكذلك فعل عثمان ومعاوية⁽⁴³⁾

وتؤكد لنا النقود ما جاء في المصادر التاريخية من أن الخليفة الأموي «عبد الملك بن مروان» (65-76هـ) كان أول من عَرَبَ السكة الإسلامية تعريباً كاملاً حين بدأ بتعريب الدواوين حيث وجد أن من ضرورات الاستقرار السياسي والاقتصادي إضفاء الطابع القومي والإسلامي على جميع الميادين الإدارية والمالية. والمتاحف العربية والعالمية غنية بدينارين كاملة التعريب مؤرخة من 77هـ.

ولقد أزال عبد الملك عن النقود الإسلامية رسوم الأباطرة البيزنطيين والشارات المسيحية من الدينارين، وكذلك ألغى رسوم الملوك الساسانيين وشارات معابد النار مستعيضاً عنها بأيات من القرآن الكريم ومآثورات إسلامية خالصة. بل نجد على الوجه الثاني للعملة تاريخ الصرب واسم للمدينة⁽⁴⁴⁾

والحق أن المؤرخين العرب لا يختلف واحد منهم في نسبة تعريب النقود إلى عبد الملك بن مروان بقدر اختلافهم في الأسباب التي أدت آخر الأمر إلى ضرب نقود إسلامية خالية من الشارات المسيحية والكتابات اليونانية والنقوش المجوسية. وتتركز الخلافات في وجهات النظر في اعتناق فريق من الباحثين لمبدأ النزاع بين عبد الملك والبيزنطيين بسبب تغيير طراز البردي من التثليث التوحيد، بينما يعتقد فريق آخر بأن ما ضربه عبد الملك من نقود مصورة بصورته هو السبب الرئيس للتعريب.

ويأتي على رأس النظرية الأولى ما ذكره «البیهقي» في كتابه «الحاسن والمساوي» من أن طراز قراطيس البردي عَرَبَ عبد الملك. فلما ثبتت القراطيس بالطراز المحدث بالتوحيد وحمل إلى بلاد الروم، استشاط الإمبراطور غضباً، فكتب إلى عبد الملك لتأمين برد ما كان عليه أو لآمرن بنقش الدينارين والدرهم، فينقش عليها شتم نبيك⁽⁴⁵⁾.

ويشير المؤرخ إلى أن عبدالمك صعب عليه هذا التهديد فجمع مستشاريه، فأشار عليه محمد بن الباقر بن علي بن الحسين بتعريب النقود وتسجيل شهادة التوحيد والرسالة المحمدية وتاريخ الضرب عليها مع تحديد النسبة بين الدنانير والدرهم بسبعة إلى عشرة على أن تصب صنجات من قواري لا تستحيل إلى زيادة مع أو نقصان لتصير عليها أوزان النقود العربية، وتفرض عقوبة رادعة على من يتعامل بغير النقود الإسلامية «ف فعل عبدالمك ذلك». وقد أورد البلاذري والمقرئزي وأبو المحاسن قصة مشابهة لرواية البيهقي والدميري.

أما النظرية الثانية التي ترد أسباب تعريب عبدالمك للنقود إلى ما وقع بينه وبين الإمبراطور البيزنطي من نزاع لم يكن أساسه البردي وتعريبه، بل لأن عبدالمك ضرب نوعاً من الدنانير مصوراً بصورته التي حلت محل صورة الإمبراطور.

ومن هنا يرى باحث معاصر⁽⁴⁶⁾ أن عبدالمك كان يقدر خطورة الميدان الاقتصادي للدولة من أن يجعله هزة عنيفة إذا ما أصدر أوامره بإلغاء التعامل بالنقود غير العربية بين يوم وليلة، وهي نقود قد اكتنز الشعب ثرواته بها، كما قد ألف التعامل من خلالها، لذلك سار عبدالمك في تعريب النقود بطريقة مرحلية استغرقت أربع سنوات من 74-77.

فبدأ بتحويل الصلبان في الدنانير إلى حرف «T» مع الإبقاء على كافة الصور الإمبراطورية والنقوش اللاتينية، ثم انتقل بعد ذلك إلى تحويل الصلبان إلى كرات مع تسجيل شهادة التوحيد والرسالة المحمدية في هامش الظهر، ثم جاءت خطوة تالية أكثر جرأة ألغيت فيها صورة الإمبراطور البيزنطي وأولاده وحلت محلها صورة الخليفة عبدالمك هو يقبض على السيف علامة الإمامة عند المسلمين مع تسجيل تاريخ الضرب عام 74هـ.

ولدينا أقدم نموذج لهذا الطراز الجريء من الدنانير المرحلية المقرية في

متحف كراتشي واستمر الإصدار يؤرخ بسنة 75هـ، 76، 77هـ ويحتفظ المتحف البريطاني والمكتبة الأهلية بباريس بهذه الدنانير. وهي دنانير كانت في حد ذاتها ثورة إصلاحية تسببت في نزاع أخطر بين الخليفة عبد الملك والإمبراطور جستنيان الثاني الذي كانت بينه وبين الدولة العربية معاهدة وانتهى النزاع بأشتعال الحرب من جديد بين العرب والبيزنطيين تلك الحرب التي كان النصر فيها للدولة العربية.

ومما لا جدال فيه أن هذه الحرب لم تكن مجرد صدام بين حاكمين أحدهما هادي رزين والآخر متهور، ولكنها كانت تحدياً وصراعاً بين حضارة قديمة تفخر بتراتها الديني وسلطانها العالمية من ناحية وبين دولة فنية تحتم عليها أن تفسح مكاناً لعقيدتها الدينية الخاصة بها ولحقوقها الخلافية من ناحية أخرى⁽⁴⁷⁾. والمهم أن الطراز المعرب من دنانير عبد الملك المصورة قد أخذ مكانه في المعاملات التجارية واستقر كمرحلة رئيسية من مراحل التعريب، انتقلت بعده النقود إلى مرحلة أخرى حتمية تخلصت فيها النقود من التأثيرات البيزنطية والساسانية على السواء وقد أخذت هذه المرحلة الأخيرة مكانها عام 77هـ واستطاعت الدولة العربية الإسلامية بذلك أن توفر لنفسها نظاماً خاصاً بها لإصدار نقودها التي اكتسبت ثقة المتعاملين بها نظراً لجودة عيارها وانتظام شكلها وجمال نقشها، وبقة وزنها، فاكتملت أمامها الدينار البيزنطي واحتلت مكان سمعته العالمية.

وأضحت النقود الإسلامية خير سفير لعقيدة التوحيد بما تحمله من كتابات عربية وآيات قرآنية اكتسبت الثقة حتى بين شعوب أوروبا التي أطلقت عليها لفظ «المنقوشة» Mancusus كما وردت في النصوص اللاتينية بل إن بعض ملوك إنجلترا وهو الملك أوفّا Offa لم يقبل شعبه غير النقود التي ضربها تقليداً للنقود العربية المنقوشة، ولازال بالمتحف البريطاني واحد من دنانير الملك

أوفا Offa وعليها شهادة التوحيد والرسالة المحمدية والتاريخ الهجري عام 157هـ واسم الملك باللاتينية Offa REX.

وأخذت النقود الأوروبية المقلدة للنقود الإسلامية يزداد ضربها حتى القرن الثالث عشر الميلادي، ولم يمنع ذلك من تعامل أوروبا بالنقود العربية⁽⁴⁸⁾. كما استعارت أوروبا في معاملاتها التجارية كلمة «السكة» لتصبح في الفرنسية Sequin وفي الإيطالية Zecca كما استعيرت من العربية كلمة «صك» لتصبح بالإنجليزية Cheque وفي المصطلح الجمركي الأوروبي Tariff مشتقة من العربية «تعريف».

ومن ناحية أخرى فإن أثر الخط العربي والكتابات العربية المنقوشة على النقود الإسلامية كان له تأثيره على الفنون الأوروبية، وهو موضوع قد حظي بكثير من عناية الباحثين الأوروبيين ويأتي في مقدمتهم «لونغبيريه» الذي كتب بحثاً عام 1845م عن استخدام المسيحيين من أوروبا للحروف العربية في الزخرفة.

ومن الأمور الطريفة أنه كانت هناك نقود تضرب في العالم العربي لأهدى أو تُنثر على الناس أو ليصلوا بها الأرحام في المناسبات الخاصة، مثل العملات التذكارية التي تصدرها الآن، لم يكن الغرض من سكها أن تطرح بين الناس لتمشية أمور التعامل التجاري، فهي تختلف في أوزانها عن الوزن الشرعي النقدي للذهب والفضة، كما أنها في الوقت نفسه تحمل نصوصاً مغايرة لما كان ينقش في العادة على النقد الرسمي للدولة. إن هذه النقود تعرف بنقود الصلة⁽⁴⁹⁾.

هذا وإن تستطيع متابعة تلك الفنون التطبيقية الكثيرة التي نشأت عند المسلمين مثل الفنون المرتبطة بالمعائن من حديد أو نحاس أو ذهب أو فضة، وتطعيم بعضها ببعض، وصياغة الأدوات والأجهزة سواء المستخدمة في الحياة

اليومية أو النواحي العلمية أو المعدات العسكرية باستخدام المعادن السابقة، صياغة لا تخلو من الجمال الفائق، والدقة الباهرة، وقد بقيت مذات من القطع والأدوات والأجهزة تمثل شواهد تاريخية وأثرية بين مختلف المتاحف العربية والعالمية تؤكد تلك الصلة العميقة بين النافع والجميل عند المسلمين، وتأثير تلك الفنون على أوروبا، فقد انتقلت كثيراً من الصناعات الفنية السابقة إلى أوروبا وأثرت تأثيراً فنياً وجمالياً على الفنون الأوروبية، لا يمكن إنكاره.

لقد جاءت معظم المواد التي استعملها الناس في العصور الإسلامية من معادن وزجاج وعاج وخشب وخزف في خدمة الفكرة الوظيفية إلى جوار محاولات الفنان المسلم المستمرة لإبهار المشاهد ونجد كثيراً من الشواهد في صناعة وزخرفة المعادن التي شملت الأدوات مثل المباخر التي شكلها الفنان في هيئة تماثيل وطيور وحيوانات وقواعد الشمعدانات التي زينت بزخارف نباتية وكتابات كوفية مشجرة، كما نجد العديد من كراسي العشاء وصناديق المصاحف والمحابر والأسلحة والحلي التي كانت تعبر عن خيال إبداعي خصب للفنان المسلم.

بل إن صناعة ثانوية مثل فن تجليد الكتب والمخطوطات - مثلاً - تحمل أيضاً طابع المسلمين. فلدينا أول الأمر التحسينات الفنية (في هذه الصناعة) التي تعلمتها أوروبا من جيرانها الشرقيين، واشتملت هذه التحسينات - بشهادة مستشرق غربي⁽⁵⁰⁾ - على إحلال الورق المقوى محل الخشب مادة داخلية لجلد الكتاب، والكتابة المذهبة على الجلد وخاصة بواسطة أداة محمسة وفي الحالة الأخيرة (أي في حالة الكتابة المذهبة) لدينا دليل حقيقي يؤكد أسبقية المسلمين على أوروبا في هذا الفن.

إذ يظهر أول ذكر لعملية تذهيب من هذا النوع في كتاب مغربي يتناول فنون صناعة الكتب، ألف في الفترة الواقعة بين سني

(454-502هـ/1062-1108م) في حين أن أول تجليد استعمل فيه التذهيب بأداة محماة، عمل لسلطان من الموحدين في المغرب يرجع تاريخه إلى عام 654هـ/1256م ومن ناحية أخرى نجد أن أقدم استعمال غربي لهذا الفن كان في إيطاليا، ويعود تاريخه إلى عام 863هـ/1459م

وإنك يقول المستشرق «إتجاوزن» ولا يمكن فهم هذه الصنعة في أعظم مراحلها إبداعاً وهي النصف الثاني من القرن السادس عشر دون أن يدخل في اعتبارها فن تفسير الكتب عند المسلمين⁽⁵¹⁾.

وهكذا لم يسبق المسلمون أوروبا في كثير من صناعاتهم الفنية، بل حققوا الوحدة والانسجام بين الجوانب النفعية والحوادث الجمالية، ولم يشعروا أبداً بذلك الفصام بين النافع والجميل، وقد تجلى هذا واضحاً في كل جوانب حضارتهم المادية وأدواتهم الحياتية ومن هنا لم يفصل تذوق الجمال في المنظور الإسلامي عن تحقيق كثير من الموائد والمنافع والوظائف، فارتبط الجمال فيه بتحقيق نوع من الكمال والتمام مرتبطاً ارتباطاً وطبيعياً بتحقيق الوظائف والغايات العملية في أن واحد.

ولا نعدم أن نجد بين المحدثين في علم الجمال من يقولون بأن الوظائف النفعية للعمل الفني لا تكاد تنفصل عن وظائفه الإستيطيقية، وأنه قد يكون ثمة (جمال) في المنفعة الخالصة، أو التكيف المحض الذي بمقتضاه يحقق الشيء غايته تحقيقاً كاملاً، دون أي إسراف أو مبالغة أو إغراق، وهذا ما سيقرره - على وجه الخصوص - عالم الجمال الفرنسي المشهور «أتين سوريو»⁽⁴²⁾ حيث يقول: إنه ليس في وسعنا أن نعد «الجمال» خاصية مميزة للعمل الفني، كما أنه ليس في وسعنا أن نقصر وظيفة الفن على إنتاج الجمال.

المواامش

- (1) د جميل صليبا للمجم الفلسفي ج 2، ص 165، دار الكتاب اللبناني، بيروت عام 1969م
- (2) د رمضان الصياغ العلاقة بين الجمال والأخلاق في مجال الفن، عالم الفكر، ج 27، العدد 1، الكويت، يوليو عام 1998م
- 3) Kistler Paul: the Modern system of the art, in (Wei TZ, MORRIS) ED the problems in aesthetis, Macmillan publishing CO-, 2nd ed NY 1960 P. 111.
- 4) Grey, D. R.: Art in republic - philosohy. volxxx NO. 103, 1952 - LONDON 1952, O. 298.
- 5) LLCYWD, G E. Aristotle, the Growth -structure of hishtought, london 1980, p. 274.
- (6) د اميرة مطر مقدمة في علم الجمال، ص 25 - 26، دار الثقافة القاهرة عام 1976م
- (7) د زكريا إبراهيم الفنان والإنسان ص 13، مكتبة فريد، القاهرة عام 1977م
- 5) SWW Stoch, Gayau American pgiosophy-op Crip 261 also, (Dewey, J) EXPERIENCE and Nature, Chicago 1925 p. 355 & 392.
- (9) د اميرة مطر مقدمة في علم الجمال، ص 26
- (10) هريوت ريد معنى الفن، ترجمة د. سامي خشبة، ص 28، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة عام 1988م
- (11) صالح أحمد الشامي الفن الإسلامي، ص 53، دمشق عام 1990م
- (12) محمود إسماعيل الفنون الإسلامية بين الإقطاع والبرجوازية ص 32، مجلة القاهرة، العدد 181، ديسمبر عام 1984.
- (13) كرسقي تراث الإسلام في الفنون الفرعية والتصوير والعمارة. الترجمة العربية، ص 12، دمشق عام 1984م
- (14) د. جمال محمد محرز التصوير الإسلامي ومدارسه، ص 81-83، مصر عام 1962م
- (15) جوترو هارتمان العالم الذي نعيش فيه، لجنة التأليف والترجمة والنشر عام 1949م

- (16) د هيلدا والوشتير مجلة المرأة الجديدة، العدد الثاني وانظر سعد محمد كامل فن النسجيات الشعبية الإسلامية، مجلة عالم الفكر، ج 5، العدد 1 عام 1976
- (17) د زكي محمد حسين، الفن الإسلامي في مصر، مطبعة دار الكتب المصرية عام 1925م
- (18) سعد محمد كامل فن النسجيات الشعبية الإسلامية، ص 45
- (19) السابق، ص 46.
- (20) م س ديماند الفنون الإسلامية، ترجمة أحمد محمد عيسى، دار المعارف 1954م وانظر سعد محمد كامل، السابق 48
- (21) س د جوتين S.D. GOITEINE الصناعات الرئيسية في منطقة البحر الأبيض المتوسط كما تتبين في وثائق (جيزنة القاهرة)، مجلة التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للشرق، ج 4، ص 180، 181 عام 1961م وانظر دائرة المعارف الإسلامية، ط 2، ج 2، ص 987، 988
- (22) رتشارد إتنجهاوزن تراث الإسلام ج 1، ط 2، تصنيف شاحنت ويوزورث، ترجمة د. حسين مؤنس وآخرين، الكويت عام 1988م.
- (23) السابق، ص 422.
- (24) د ج شيبيرد D. G. SHEPHERD و د هينين W. B. HENNIN التعرف على الزندينجي «بحث نشر في عالم الفن الإسلامي»، ص 15-40
- (25) ويلهم موريس (1834-1896)، فنان وشاعر وكاتب إنجليزي مشهور اشتغل بالطباعة وأسس شركة لإنتاج الآثاث والتحف، وساهم في انتعاش النوق الفني، وله أيضاً أعمالاً أدبية وعلمية
- (26) رتشارد إتنجهاوزن الفنون والآثار الإسلامية، ترجمة د محمد مصطفى زيادة، مصر 1953
- (27) د عفيف البهسي جمالية الفن العربي، ص 201، عالم المعرفة، العدد 14 عام 1979م
- (28) السابق، ص 202
- (29) السابق، ص 202، 203
- (30) السابق، ص 204-206، ويعتبر الباحث عفيف البهسي خبير متحفي حيث شغل كثيراً من المناصب كمدير لمتاحف أثرية وفنية في دمشق وسوريا فضلاً عن أنه ناقد فني كبير
- (31) رتشارد إتنجهاوزن أثر فنون الزخرفة والتصوير عند المسلمين على الفنون الأوروبية، ص 453، 454، تراث الإسلام، ج 1، ط 2، عالم المعرفة، الكويت عام 1988م

- (32) انظر أريمان K. ERDMANN «أوروبا والسجاد الشرقي» ص 11-12 وسبعمئة عام من تاريخ السجاد الشرقي» 69، 227-232 وانظر «مانكوفسكي MANKOWSKI تأثير الفن الإسلامي في بولندا ص 98-105.
- (33) د عفيف البهنسي جمالية الفن العربي، ص 197، 198
- (34) أوليفر واطسن كنوز الفن الإسلامي، ترجمة عادة حجاوي قدومي، ص 260، نشر فليب ويلسون، لندن.
- (35) 1 و فروتنجهام A. W. Frothingham الأواني الخزفية الإسبانية ذات البريق المعدني، نيويورك عام 1951م
- (36) ب ركهام B. RAKHAM «ليل الحزف الإيطالي» ص 1، 2، 82، لندن 1933م
- (37) ريتشارد إنتجهاوزن أثر فنون الزخرفة والتصوير عند المسلمين على الفنون الأوروبية، ص 468، تراث الإسلام، ج 1، عام 1988م
- (38) من أم هذه القطع قطعة مية عامة وأثرية ومعروفة من قبل المهتمين بالفنون الإسلامية حتى أن أحدهم كرس لها كتاباً بأكمله صدر منذ سنوات عدة في باريس وهي طاسة كبيرة من مجموعة اللوفر، كانت تستعمل في عصابة ملوك فرنسا واستعملت في عمادة أحد أمراء أسرة نابليون عام 1856م وتعود شهرة هذه الطاسة إلى الشخصيات الكثيرة والرسومات المعقوشة التي تزيدها والتي صنعت بشكل دقيق وجميل وعليها توقيع الفنان «محمد بن الوين» الذي أبدعها انظر أوراس مخلوف فنون الزجاج والخزف المعدني، مجلة الوحدة العدد 56، بيروت، مايو 1989م
- (39) د عفيف البهنسي جمالية الفن العربي، ص 199
- (40) أوراس مخلوف فنون الزجاج والخزف والمائن، مجلة الوحدة 177
- (41) السابق، ص 119.
- (42) د عبدالرحمن فهمي تعريب المقود ومذلوله الحضاري، ص 383، مجلة المنهل السعودية، ج 48، العدد 454، عام 1987م
- (43) انظر المقرئني شذر العقود، ص 30، نشر الكرمل
- (44) د عبدالعزير حميد صالح النقود وثائق تاريخية مجلة المنهل السابقة
- (45) شاع بين المستشرقين وفي مقدمتهم - على ما يقول الباحث د عبدالرحمن فهمي - سوفير ولاقوا نسمة هذا النص إلى الديريري في حياة الحيوان ج 1، ص 62، 64، ولكن

سبقه البيهقي في الحاسن والمساوي، ص 467.

(46) د. عبدالرحمن فهمي تعريب النقود وملوله الحضاري، ص 388

(47) الترجمة العربية، ص 120، Lopez, Mohammed and charlemange AR evision, Speculum 1943.

(48) د. عبدالرحمن فهمي محمد تعريب النقود، ص 391

(49) د. عبدالعزيز حميد صالح النقود وثائق تاريخية، ص 378

(50) إنتاجهاوزن، تراث الإسلام، ص 472، 473، ج 1

(51) السابق، ص 473

52) E. Souriau: L, AVENIR DE L, Esthetique, paris, Alcan 1929, P. 104.



مواصفات القصيدة الجميلة لدى شعراء العصر العباسي

محمد الخبار (*)

كتبُ كثيرة من تراثا الأبي الجميل حملت آراء عن جمالية الشعر، والمتتبع لقائلي تلك الآراء وحيانهم يجد أنهم من المنظرين للشعر دون ممارسة، فهم ليسوا بشعراء، بل إن اهتمامات أقليمهم ليست أدبية في الأساس، فمنهم اللغوي والنحوي والمنطقي والفلسفي والفقيه وغيره، مما أثره على كلامهم عن الشعر تأثيراً سلبياً لم تلحظه إلا الدراسات النقدية الحديثة، وللأسف فإن الثقافة التي تناقلتها الأجيال باعتبار أنها تراثا المقدس هي ثقافة أولئك المنظرين الذين نحترم جهودهم وأراهم، غير أن أحداً لم ينقل لنا آراء من مارسوا العملية الشعرية في الشعر إلا القليل النادر، وكان أراهم ليست بذات أهمية قبال آراء اللغويين والفلاسفة وغيرهم، فمن غير المنطقي أن لا تكون هناك آراء لهم وبعضهم ممن اشتهر بعلمه وثقافته الواسعة كابي تمام والمتنبي والمعري، فلم نقل التاريخ آراء المنظرين وترك آراء المطبقين؟ سؤال أتمنى الحصول على إجابته يوماً ما.

والمطلع على كتب التراث يجد بعض الروايات التي تشير إلى أن الشعراء

(*) ناقد سعودي.

- وخصوصاً في العصر العباسي حيث وصل الشعر العربي القديم إلى قمته وحيث بدأت الثقافة الشعرية بالنمو عبر التأليف والمناقشات - يخالفون وهم الممارسين للشعر آراء المنظرين له، ويرون أنهم أعلم منهم، ومن ذلك ما يروى أن عبيد الله بن عبد الله بن طاهر سأل البحثري عن مسلم وأبي نواس أيهما أشعر فقال: أبو نواس فقال: إن أبا العباس ثعلباً لا يوافقك على هذا فقال ليس هذا من شأن ثعلب وذويه من المتعاطين لعلم الشعر دون عمله، إنما يعلم ذلك من دفع في سلك طريق الشعر إلى مضايقه وانتهى إلى ضروراته⁽¹⁾.

وكذلك ما روي عن المتنبي أنه لما أنشد سيف الدولة قصيدته التي فيها قوله:

وَقِفْتُ وَمَا فِي الْمِرْتِ شَكٌّ لَوَافِرُ كَيْفَكَ فِي جِيفِنِ الرَّيِّ وَمَوْنَتُمْ
تَمْرُوكَ الْإِهْطَالُ كَلِمَى هَزِيمَةٍ وَوَجْهَكَ وَفَاحٌ وَتَمْرُوكَ بِاسْمُ

انكر عليه سيف الدولة تطبيق عجري البيتين على صدريهما، وقال له: ينبغي أن تطبق عجز الأولى على الثاني، وعجز الثاني على الأول، ثم قال له: وأنت في مثل هذا امرئ القيس في قوله:

كَلِمَى لَمْ أَرْكَبْ جَوْلَاداً لِيُنْكَرْ وَلَمْ أَتَبَطَّنْ كَأَمِيباً ذَاتَ خُلُوصِ
وَلَمْ أَسْتَبِـدْ الرُّقَّ الرَّيِّ وَتَمَّ أَقْلُ لَعَنِي لِي كَرَّةً بَعْدَ إِجْهِلِ

قال: وجه الكلام في البيتين على ما قاله أهل العلم بالشعر أن يكون عجز الأول على الثاني، والثاني على الأول، ليستقيم الكلام، فيكون ركوب الخيل مع الأمر للخيل بالكر، وسبه الخمر مع تبطن الكاعب.

فقال له أبو الطيب: أدام الله عز مولانا، إن صح أن الذي استدرك هذا على امرئ القيس أعلم منه بالشعر. فقد أخطأ امرؤ القيس، وأخطأت أنا، ومولانا يعرف أن البزاز لا يعرف الثوب معرفة الحائك، لأن البزاز يعرف جملة، والحائك

يعرف جملة وتفصيله، لأنه أخرجه من الغزلية إلى الثوبية، وإنما قرن امرؤ القيس لذة النساء بلذة الركوب للصيد، وقرن السماح في شراء الخمر للأضياف بالشجاعة في منازلة الأعداء، وأنا لما ذكرت الموت في أول البيت، اتبعته بذكر الردى ليجانسه، ولما كان وجهه المنهزم لا يخلو من أن يكون عبوساً، وعينه من أن تكون ياكية، قلت ووجهك وضاح لأجمع بين الأضداد في المعنى، فاعجب سيف الدولة، ووصله بخسمانة دينار⁽²⁾.

من هنا تأتي أهمية هذا البحث لتسد تلك الفجوة التي خلفها التاريخ في التراث الأدبي، ولن نسلك هنا مسلك الدراسات النقدية التي درست القصائد لتستكشف الجماليات الموحدة فيها، فليس مرادنا معرفة الجماليات في شعر المتنبي على سبيل المثال، بل إننا نريد أن نعرف الآراء الجمالية التي طرحها المتنبي والمبثوثة شذراتها في مختلف قصائده والتي لو جمعناها وربناها ربما حصلنا على نظرية أفضل من النظريات التي شاعت في ثقافتنا كنظرية عمود الشعر التي طرحها الأمدي، وفصل فيها وقعدها المرزوقي في شرحه لحماسة أبي تمام، والتي اكتشف النقد الحديث مدى فسادها فضلاً على أنها لم تكن تمثل شعر العرب بأكمله⁽³⁾.

وبذلك يكون منهج البحث هو تتبع الآراء الجمالية للشعر عند شعراء العصر العباسي لتتعرف على رؤاهم الشعرية وهم الممارسين للعملية الشعرية، وبالطبع لا يمكننا دراسة كل الشعراء في العصر العباسي، ولكننا سنختار ثلاثة من أهمهم، وهم: أبو تمام والبحثري والمتنبي؛ لأن هؤلاء استطاعوا أن يصلوا بالقصيدة العربية إلى أعلى مستوياتها، فإن آراءهم الجمالية مهمة ونافعة جداً بالنسبة لنا، بغض النظر عن اتفاقنا أو اختلافنا مع تلك الآراء، ثم سنقوم بمقارنة هذه الآراء ومناقشتها، لنرى هل الحائك فعلاً يعرف الثوب أكثر من معرفة البزاز على حد تعبير المتنبي، أم أن المسألة مجرد ادعاء وفخر وتمجيد للذات؟

أبو تمام (172-231هـ)

ونبدأ بأبي تمام الذي سبب شعره فتنة أدبية انقسم عليه الناس بين مؤيد ومعارض، غير أن كلا الفريقين اتفقا على أنه قد أتى بشيء جديد ومختلف عما ألفوه من شعر الأوائل، فمنهم من استحسّن ومنه من استقبح ذلك الجديد، وهذا شيء طبيعي بل هو سنة في أي مجال خصوصاً في المجتمعات العربية، حيث أن الجديد لابد أن يصطدم مع ثقافة المجتمع التقليدية، فإما أن يحصل على أنصار يقيه حياً كأبي تمام الذي اقتدى به من سُمُّوا بالمولدين، وإما أن يموت ويندثر حينما لا يجد أذنًا مصفية، بغض النظر عن كون هذا الجديد صحيحاً أو خاطئاً

ويتصفحنا لدبوان أبي تمام نجد أنه في كلامه حول الشعر يركز على صفات معينة ستعرض لها، وطبعاً منذو تمام ليس له قصائد موضوعها الشعر، فمواضيع قصائده هي المواضيع العابية من مدح وثناء وغيره، ولكننا نعلم أن الشعراء في العصر العباسي يتنافسون في بلاط الأمراء ويتعرضون للنقد في المجالس الأدبية من قبل اللغويين وغيرهم من حاشية الأمير، فمن الطبيعي أن يمدح كل شاعر بصاعته ويدافع عنها ويذكر ما يميزها عن غيرها، فيحتل هذا الكلام جزءاً لا بأس به من القصيدة، وعملنا هنا سينصب على تلك الأجزاء بتجميعها وترتيبها وفق نظام معين لنخلص بنتائج ذات فائدة، وستكون استشهاداتنا ببعض الأمثلة لا كلها إذ ليس الغرض الحصر هنا.

وقد كانت أهم الصفات الجمالية للقصيدة التي ركز عليها أبو تمام في ثنايا قصائده كالتالي:

* الصفة الأولى: الجودة والابتكار وقد عبر عنها بثلاثة أشكال

1 - التعبير المباشر حيث يصف قصيدته بصراحة أنها تتميز بجديتها، كقوله:

هَلْ يَلِي الْقَوْلَ فِي دَاخِلِكَ لُزْماً تَجَسَّمُ التَّهْجِيرَ وَالْغُلَامَ

مِنْ كُلِّ شَارِكٍ ثَمَانِيَةٌ بَعْدَهَا
وَجَسِيْدَةُ الْمَعْنَى إِذَا مَعْنَى الْغِي
وَأَنهَا غَيْرُ مُسْتَقَاةٍ مِنَ الْكُتُبِ:

لَا يُسْتَقَى مِنْ جَعِيْرِ الْكُتُبِ زَوْجُهَا
وَأَنهَا مَنْزَهَةٌ عَنِ الْمَعْنَى الْمَعَادِ:

مُنْزَهَةٌ عَنِ الْحَنَـوَرِ لِقَى الْقَوَى
مُكْرَمَةٌ مِّنَ الْمَعْنَى الْمَعَادِ

2 - تشبيه القصيدة بالفتاة العذراء، ولا يخفى ما في هذا التشبيه من دلالة، فهو لم يشبهها بالمرأة بشكل عام، بل خصص تشبيهه بالعذراء منها التي لم يفضض بكارثتها أحد، كقوله:

إِلَهَ بِهَا عَذْرَاءٌ زُكَّتْ كَلْفُهَا
عَرَّوْنَ عَلَيْهَا خَلْفُهَا يَتَكَبَّرُ
وقوله:

أَعْلَى عَذَارَى الشَّعْرِ لَنْ مُهَوِّدَا
عِنْدَ الْكُرْهِمْ وَإِنْ رَحُصْنَ فَوَالِي
وقوله:

يَا عَذَارَى الْكَلَامِ صِرْتُنَّ مِنْ بَعْدِ
عَبْقَارِ السَّمْعِ ثُبْدِي وَجْهَهَا
3 - تشبيهها بالسوابق، كناية عن سبقها إلى كل ما هو جديد، كقوله:

مِثْلُ مُخْبِرَاتِ الشَّعْرِ عَمِي مِثْلُ بِلْتِ
لَمْ أَبْقِ خَلْبَةً مِّنْطِقٍ إِلَّا وَقَدْ
وقوله:

تَقَطَّعَ الْفَاتَى الْبَلَادِ سَوَابِقَا
وَمَا ابْتَلُ مِنْهَا لَا عِذْرٌ وَلَا خَدُ

وقوله

فَذِي سَوَابِقٍ لَا يَمُتُ بِمِثْلِهَا مَنْ قَدْ آثَى خَلْفَ السُّكْنَى مُرْكُضًا

* الصفة الثانية ولها علاقة بالصفة الأولى، وهي خروج القصائد عن المألوف وعدم انتماها للقطيع، بل وتفوقها عليه وذلك بتشبيهها بالحيوان العازب والشارد والغريب والوحشي والنافر، وكل هذه الصفات إنما هي كناية عن تفردا وخروجها عن المألوف وأنها لا تنتمي إلي السائد التقليدي، كقوله

لِلْجَلْبِ الْغَوَافِي شَجَوَهَا بَعْدَ خَالِدٍ بُكَاءَ مُضِلِّاتِ السَّمَاحِ نَوَافِدٍ
لَكُنَّ عَذَارَاهَا إِذَا هِيَ أَبْرَتْ لَدَى خَالِدٍ مِثْلَ الْعَذَارَى الْوَافِدِ
وَكُنَّ لِصَهْرِ الْوَحْشِ مِنْهَا حَلَاوَةٌ عَلَى قَلْبِهِ لَسَتْ لِصَهْرِ الْأَوَادِ

وقوله

خُلِّدَهَا إِلَيْكَ فَوَاضِيًا قَدْ لَبَسَتْ رَتَمًا لَهَا تَحْسِييَةً أَنْ يُزْلَخَا
كَانَتْ مُجْتَمَعَةً الظُّهُورِ نَوَافِرًا فَكُنْتُ لَيْتَنِي الْمَقَافِرُ زُفْرًا

وقوله.

إِنَّ الصَّائِدَ يَمُتُّكَ شَوَارِدًا فَنَحَرُوتَ بِتَدَاكٍ قَبْلَ تَصْرُفِي
مَهَيْتُ لَأَسْمِكَ مَنْرًا وَمَجْلَةً فِي الضَّمْرِ بَيْنَ نَوَابِرٍ وَشَوَاهِدِ
فَهُوَ لِرَأْسِ الْكُلِّ مَعْطَى عَازِبٍ وَهُوَ الْعَقْلُ لِكُلِّ بَيْتٍ شَارِبِ

* الصفة الثالثة أن قصيدته لا يستطيع فهمها كل الناس، فبما أنها تخرج عن المألوف أي أنها غرائب فهي تحتاج لفهم ذو ثقافة خاصة، تانس به وتصبح لديه ليست غريبة، كقوله:

إِلَيْكَ أَنْحَا عَازِبَ الضَّمْرِ بِعَمَّا تَسْهَلُ فِي رَوْضِ الْعُلَانِي الْعَجَلِ
غَرَائِبُ لَاقَتْ فِي فِتْنِكَ أَنْحَهَا مِنْ الْجَدْرِ فَهِيَ الْآنَ غَيْرُ غَرَائِبِ

وقوله:

وقوله:

خُذْهَا مُطَرَّةً فِي الْأَرْضِ انْبَسَا بِكُلِّ فَمٍ ضَرِيبٍ حِينَ تُفْثَرُهُ

وقوله:

كَشَفْتُ قِنَاعَ الشَّعْرِ عَنْ حُرٍّ وَجْهِهِ وَطَيْئَرُهُ عَنْ وَكْرٍ وَهُوَ وَاقِعٌ
بُغْرٌ يَرَاهَا مَنْ يَرَاهَا بِسَمْعِهِ فَيَدْنُو إِلَيْهَا «لَوْ الْحَجِيُّ» وَهُوَ شَاسِعٌ

* الصفة الرابعة: أنها نتاج فكر، في حين أن القلب لا تجد له مسؤولية في تأليف الشعر عند أبي تمام لأننا لم نجد له ذكراً، كقوله:

وَلَوْ كَانَ يَغْنَى الشَّعْرُ أَفْنَاءُ مَا قَرَّتْ حَبِاطُكَ مِثْلَ فِي الْعُصُورِ الذَّوَابِرِ
وَتَكِيَّةُ صَوْبِ الْفُطُولِ إِذَا انْجَلَّتْ سَحَابُكَ مِثْلَ امْعِيَّتِ بِسَحَابِ

وقوله:

لَا لَغَبَ لِي غَيْرَ مَا سَيَّرْتُ مِنْ غُرَرٍ شَرْقاً وَغَرْباً وَمَا احْكَمْتُ مِنْ عُقَدِي
نَشَرْتُ يَمْسِيرُ بِهِ شِعْرٌ يُهَيِّئُهُ فَيَكُونُ يَجُولُ مَجَالُ الدُّرُجِ فِي الْجَمَسْرِ

وقوله:

إِلَيْكَ بَعَثْتُ ابْكَارَ لَعْنَانِي يَلِيهَا سَاتِرٌ عَجُولٌ وَحَادِي
يُذَلِّلُهَا بِذِكْرِكَ قُرُونٌ فِكْرٍ إِذَا حَزَنَتْ فَتَسْلُسُ فِي الْقِيَامِ

* الصفة الخامسة: أنها تترك أثراً كبيراً في المتلقي وتحوز على إعجابه، كقوله:

مُحِبَّةٌ مَا إِنْ تَزَلَّ ثَرَى لَهَا إِلَى كُلِّ لَقِيٍّ وَالْوَإِدَا غَيْرِ وَالْبَدْرِ
وَتُحْلِفُهُ لِمَا تُرَدُّ أَنْ سَامِعٍ فَتَحْصُرُ إِلَّا عَنْ يَمِينٍ وَشَامِعٍ

أي أن المتلقي بعد سماعها يحلف ويشهد لها بالجمال، وكقوله:

فَمَا فَاتَنِي مَا عَجَنَتْهُ مِنْ حَبَابِيهِ وَلَا فَاتَنَ مِنْ فَاضِرِ الشَّعْرِ مَا عَنِي
وَكَمْ مِنْ كَرِيمٍ قَدْ تَخَضَّرَ لَهَا بِذَلِكَ الثَّنَاءِ الْفُضْنُ فِي طَرِيقِ النُّجْدِ

ويصفها أيضاً بأنها.

زَمَرَةٌ أَحْلَى فِي الْخُفَّاءِ مِنَ النَّسِي وَالدُّنَى مِنْ رِيْقِ الْأَجْبُثَةِ فِي الْعَمِ
ولا يكتفي أبو تمام بذلك حتى يجعلها تصرع المدح من جمالها.

جَلَبَتْ نَدَاهُ عُذْوَةَ الْمَسْبُوحِ جَنْبَةً فَضْرُ صَرِيحاً بَيْنَ أَيْدِي الْقَصَائِدِ
ونتيجة لهذا الجمال فإن الركبان أصبحت تسير بها في كل مكان،
ويتجلى هذا المعنى في قوله.

سَيَلَاخَةُ نَسَائِلٍ مِنْ غَيْرِ مَسَائِلٍ وَتَهْلِكُ فِي الْأَفْئَادِ مِنْ غَيْرِ قَاتِلٍ
مُحِبَّةٌ مَا إِنْ تَزَالُ تُرَى لَهَا إِلَى كُلِّ أَتَقٍ وَإِلْدَا غَيْرِ وَإِلْمِ
وقوله

وَمَسِيرُهَا فِي الْأَرْضِ لَيْسَ بِنَزَاجٍ تَدْوُرُ نُجُودُ الشَّمْسِ فِي كُلِّ يَلَدٍ
عَلَى وَخَدِهَا حَزَنٌ مَسْصِقٌ وَلَا سَهْبٌ عَذَارَى قَوَاهِرُ غَدَتٍ غَيْرُ مُدَائِحٍ
وقوله:

تَسِيرُ مَسِيرَ الشَّمْسِ مَطَرُهَا تَرَوُّعٌ وَتُغْدُو بِلَ يُرَاغُ وَتُكَلِّمِي
وَمَا السَّيْرُ مِنْهَا إِلَّا الْقَتِيلُ وَلَا الْوُخْدُ تُقَطِّعُ الْفَلَاقَ الْبَلَاءُ سَوَابِقاً
بِهَا وَهِيَ حَيْرَى لَا تَضْرُوعُ وَلَا تَضْفُو غَرَائِبُ مَا تَنْفُكُ فِيهَا لُبَانُ
وَمَا إِيَّالَ مِنْهَا لَا عِذَارُ وَلَا خُدُ لُحُوجُزٍ يَحْدُو وَتَرْجُلُ يَشْدُو

* الصفة السادسة: أنها ذات وظيفة معرفية تعلم السامع ما ليس يعلم وتكشف
له طريق المجد والكرم، ويتجلى ذلك في قوله:

وَلَمْ أَرِ كَالْمَعْرُوفِ تُدْعَى حَقِيقَةً وَهَلِيمٍ فِي الْأَقْوَامِ وَهِيَ مَخْلَبٌ
وَلَا كَالْعَلَى مَا لَمْ يَزِ الشَّعْرُ بَيْنَهَا فَكَالْأَرْضِ عُفْلًا لَيْسَ فِيهَا مُعَالِمٌ

وقوله:

وَلَوْلَا خِيَالُ سُلْهَا الشَّعْرُ مَا قَرَى يُعْلَى النَّدَى مِنْ أَيْنَ تُقَى الْكَارِ
* الصفة السابعة. أن لها سلطة اجتماعية، فهي ترفع قدر الممدوح وتزينه، وتحط
من قدر المهجو وتكسبه العار، ويتجلى ذلك في قوله:

أَبْقَى فِي أَعْنَاقِ جَوَاهِرٍ جَوْهَرًا أَبْقَى مِنَ الْأَطْوَالِ فِي الْأَجْيَادِ
وَقَدْ أَتَبَيَّنَ كَيْفَ نَبِهَ مَدَانِي إِنْ مِلَنَ بِي هَيْعَمِي إِلَى بَعْدَانِ
وقوله:

وَلَمْ أَرَ كَالْعُرْوَةِ تُدْمَى حُقُوقُهُ مَعَارِمَ فِي الْأَقْوَامِ وَهِيَ مَعَالِمُ
وَلَا كَالْعُلَى مَا لَمْ يُرَ الشَّعْرُ بَيْنَهَا فَكَالْأَرْضِ غُلًّا لَيْسَ فِيهَا مَعَالِمُ
وَمَا هُوَ إِلَّا الْقَوْلُ يَسْرِي فَتَعْدِي لَهْ هَرْدٌ فِي أَوْجُهُ وَتَوَاسِمُ
يُرَى حِكْمَةُ مَا فِيهِ وَهُوَ فُكَاهَةٌ وَيُقَسَمِي بِمَا يَخْصِي بِهِ وَهُوَ ظَالِمُ

البحتري (206-284هـ)

لقد كان لأبي تمام الفضل في إدخال البحتري إلى بلاط الأمراء - كما
تذكر الروايات - وتنبيه الناس إلى جودة شعره، وكان البحتري لا يفضل نفسه
على أبي تمام، إذ رد حينما سئل أيكما الأفضل بقوله: حيدة خير من جيدي
ورديني خير من رديته، رغم أن الكثير قد فضله على أبي تمام ومن أشهرهم
أبو القاسم الحسن بن بشر الأمدى، وقد ألف كتاباً في ذلك أسماء الموازنة بين
شعر أبي تمام والبحتري.

وقد كان البحتري الذي ميزه أبو العلاء المعري عن المتنبي وأبي تمام
حينما وصفهما بالحكيما وخصه بصفة الشاعر - ذا شعر مسالم ومهادن، فلم
يكن إشكالياً كآبي تمام، أي أن شعره رغم كثرة محبيه لم يكن خارجاً عن

المكثوف ولا مصادماً للذائقة الأدبية في عصره، بل إنه لم يفارق عمود الشعر عند العرب على رأي الأمدي وكان أكثر شجهاً بهم وأكثر سيراً على منهج الأوائل، وهذا هو السبب الرئيس الذي جعل الأمدي يفضل على أبي تمام الخارج عن أنظمة القبيلة الشعرية كما يعبر النقاد

ومن خلال تتبعنا لكلام الباحثي عن الشعر المبتعث في ثنايا قصائده وجدنا أن أهم مواصفات القصيدة الجميلة عنده هي التي سنذكرها لاحقاً مع التذكير بأننا سنكتفي بالاستشهاد ببعض الأمثلة وليس كلها:

1 - أنها خالدة تُخلد قائلها والذي قيلت فيه، وتجلت هذه الصفة في شكلين:

وَالْهَيْثُ الْقَوافي كالأواخي	خَصَمَنْ غَوابِرَ الشُّعْرِ وَالنَّكَبِ
تُضَمِّيُّ فِي الْحَبِيثِ عَلَى أُناسٍ	إِذَا قُتِلَتْ وَتُحْفَظُ فِي النُّشَيْرِ
وَلَمْ يَنْخَسِرْ لِمَسْرُوبِهِ كَرِيمٌ	عَبَاداً مِثْلَ قَائِلِيهِ شَرِيرٌ

وفي قوله:

وَلَأَجَدُ قَدْ يَلْبِقُ مِنْ أَهْلِهِ	لَوْلا عُرِيَ الشُّعْرُ الَّذِي قِيلَ بِهِ
--	--

وفي قوله:

وَتَخَلَّدَ مَجْدُهُ بَيْنَ الْقَوافي	وَتَحُضُّ الشُّعْرُ أَملى بِالْخُلُوفِ
---------------------------------------	--

ب - أنها خالدة وتخلد قائلها، وذلك في قوله:

يَدَائِقُ تَلْبِي أَنْ تُعِينَ لَشُعْرِيرِ	سِرَافِي إِذَا مَا رَأَى يَوْمًا يَقُولُهَا
تَنْزِيلُ الْيَسَلِيِّ وَالسُّنُونُ وَلَا يُرَى	عَلَى الْعَهْدِ طَوْلُ الدَّهْرِ شَمِي يُزِيلُهَا
يُفَيِّجُ إِطْرَابَ الْمُلُوكِ اسْتِمَاعُهَا	فِي حَقْدِ رَاوِيهَا وَيُحِبُّ قَوْلُهَا

وقوله:

لِيُؤْصِلَنَّكَ وَكَبْ شَرِّعٍ مَلَكُورِ	يَرَوِيهِ فَيَكُ لِحُسْنِهِ الْأَعْدَاءُ
--	--

حَتَّى يَتِمَّ لَكَ الثَّنَاءُ مُخَلِّدًا أبدأ كما تُمَتُّ لِي التَّعْجِيزُ
فَتُظَلُّ تَحْسُنُكَ لِلْوَلَدِ الْعَبِيدُ بِي وَأُظَلُّ يَحْسُنُونِي بِكَ الشُّعْرَاءُ

وقوله

شَفِيعِي أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ وَحُجَّتِي سَكِيمَانُ أَحِبُّوهُ الْقُرُوبُ وَالْمَعْنَا
فَصَائِدٌ مَنْ لَمْ يَسْتَعْمِرْ مِنْ حُلِيِّهَا تُخَلِّقُهُ مَحْرُومًا مِنَ الْخَمْرِ مُحْرَمًا
خَوَالِدٌ فِي الْأَقْوَامِ يُبَيِّنُ مَثَلًا فَمَا تَدْرُسُ الْأَيَّامُ مِنْهُمْ مُعْلَمًا

3 - أنها تُعجب الملتقي وتسير بها الركبان، وتتجلى هذه الصفة في قوله:

إِنَّ شِعْرِي سَلَا فِي كُلِّ بَلَدٍ وَأَشْكُرُهَا وَفِي كُلِّ أَحَدٍ

وقوله:

عَلَى أَنْ أَقَوِّفَ الْقَوَائِمَ ضَامِرًا لِشُكْرِكِ مَا أَهْدَى نَجَى اللَّيْلِ كَوَكْبًا
ثَنَاءً تَلْحَمِي الْأَرْضَ تَجْدًا وَغَالِرًا وَمَسَارَتِ بِهِ الرُّكْبَانَ هَرَقًا وَتَغْرِيًا

وقوله:

فَرُكْنَا الْقَوَائِمَ الْعَالِيَةَ الَّتِي خَلَّتْ وَمَا كَسَبْتُمْ مِنْ ثَمَارٍ وَمِنْ مَجْدٍ

3 - أنها تتميز بجودة النظم وقوة السبك وجمال الصياغة وإشراقة الديباجة وحسن اختيار الألفاظ، وهذا ما يعبر عنه في النقد الحديث تجاوزاً بالموسيقى الداخلية، وهذه الصفة هي التي ركز عليها البحري تركيزاً كبيراً جداً، وهي أيضاً التي تميز بها شعر البحري تميزاً لافتاً للنظر حتى لُقب شعره بالسلاسل الذهبية، وقد تجلت هذه الصفة في خمسة أشكال:

1 - تكرار لفظة «النظم»، كقوله:

فَنَظَّمْتُ لِمِثْكَ بِدَيْعَ شِعْرٍ فَكَيْتَ أَنْ تَرُدَّنِي إِلَى نَوْجِ أَتِيهِ الْأَوْهَامُ

وقوله:

إليك القوافي نازحاً فواحد بدأ
يُعنبرُ ضاحي وتضيقُ وتُعنمُ
ومُشْرِقة في الظلم غراً يزيها

وقوله:

السُّمُ الوالي فيك نُظُمٌ فصاحت
هي الأنجمُ اقتضات مع الليل أنجما
فناء كل الزمان منهُ مُنوراً
ضحا وكلّ النسي فيه مُسْنُها

ب - جزالة اللفظ وحسن اختياره، ويتجلى ذلك في قوله:

لاشكرُك إن الشكر نأبأ
أبقى على حاله من نأبأ الضنبر
بكل شاعرٍ للهم غلقة
عنهم جميعاً ولم تشهد ولم تُعبر
موصوفة باللالى من نوابرها
مُسبوبة اللفظ والمعنى من الضنبر

وقوله:

إذا نحنُ كالقائم عن صنيعة
انفنا فلا التقصيرُ منّا ولا الكلرُ
بمقوثة نقتل الدنانير يُنقى
لها اللفظ مُختاراً كما يُنقى الزبرُ

وقوله يعيب ركاكة اللفظ في الشعر، مما يدل على أن جزالة اللفظ شيء مهم عنده:

يا امرأ القيس لو رأيت حبيبة الـ
شعر يُغدي بماء لفظ ركبة
أبكيت الجملة للاتب الغض
بفيض من الموع منفور

ج - تشبيهها باللالى المنظومة في العقد، ويتجلى ذلك في قوله:

نر من الشعر لم يظلمة ناطقة
ولم يزع مخطى التوسيط ناطقة
فيه إذا ما اضلعت العقول هنى
هنى أحي الليل أكنة كواكبها

وقوله:

وَلَيْسَ أَحَدٌ قَدَّ يَأْخُذُ بِأَلَا يَطْوِيهِ
يُحَكِّنُ لَهُ حَكْمَكَ الْبُرُودِ لِيُزِيغَهُ
وَحَسْبُ أَخِي النَّعْمَى جَزَاءً إِذَا اسْتَطَى
وقوله:

فِيهَا خَيْرٌ مَصْحُوبٍ إِذَا أَنَا لَمْ أَلِ
بِعُضْمِنُظُومَةٍ نَظَمَ الْكَلَامِي يَخَالُهَا
د - تشبيهها بالثياب الجميلة الموشاة والمطرزة وبالأردية المحبرة، وهذا هو أكثر التشبيهات مساحة في كلامه عن الشعر، ويتجلى في قوله:

وَكُنْتُ إِذَا اسْتَبْطَلْتُ وَكَانَ رُزْنُهُ
بِشُعْرِ الْوَيْدِ شِعْرَ الْإِرْدَاءِ الْخُضِرِ
وقوله:

تَطَرُّقُ الْقَوَائِي فِيكُمْ فَكَلَّمَا
وَكَمْ لِي مِنْ مَحْبُوكَةِ الْوَشْيِ فِيكُمْ
وقوله:

وَأَوَقَعْتُ حِلْفًا بَيْنَ شِعْرِي وَجُودِي
طَرِيفٌ مِنْ حُرِّ الْقَرِيضِ يَزْنُهَا
إِذَا مَا طَارَازُ الشُّعْرِ وَأَفَاءُ جَانَا
تُكَرِّرُ بَيْعَ الْوَشْيِ بِالْخَرِّ مُثْمِنًا
د - تشبيهها بالأزهار الجميلة من مختلف الأصناف، ويتجلى ذلك في قوله:

فَقَدْ أَثْنَتَ الْقَوَائِي غَيْبَ فَاتِفَتِ
لَيْهَا الْقَفَائِلُ وَالْعَقَائِلُ إِنْ لُيَسَّتْ
وَقوله:

وَأَرْسَلْتُ الْوَلَفَ الْقَوَافِي شَوَائِعاً إِلَيْكَ وَقَدْ يُجَدِّي لَتَيْكَ رَسُولُهَا
زَوَاهِرُ نَوْدٍ مَا يَجِفُّ جَنَيْيُهَا وَانْجُمٌ لَيْلٍ مَا يُخَالِفُ أَلْوَاهَا

وقوله:

وَقَالِي الْقَوَافِي إِذَا سَيَّرْتُهَا عَرُوضُ لِحَوَاتِيْنٍ وَتَنَكُّيلُ لِيُغَالِ
كَالْنَوْدِ أَوْ كَنَدَ طُلُ الْوَبِيعِ خُشْيُ فِي عِلَاطِلٍ مِنْ رِوَاضِ الْحَزْنِ أَوْحَالِ

4 - أنها تضرب من الصناعة المحكمة، ويمكننا استخلاص هذه الصفة من الشواهد السابقة التي يربط فيها الباحثي أو يشبه عملية الكتابة الشعرية بنظم اللآلئ والعقود وحبك البرود ونسجها، غير أننا سنختار أمثلة مباشرة هنا زيادة في تأكيد هذه الصفة، كما في قوله:

سَوَائِرُ شِعْرِ جَامِعٍ بَنَدُ الْعُلَا تَعْلَقُنْ مِنْ قَبْلِي وَاتَّخِذِي مَنْ بَعْدِي
يُقَدِّرُ فِيهَا صَانِعٌ مُتَعَمِّلٌ لِأَحْكَامِهَا تَقْدِيرَ دَلْوَةٍ فِي الْعَسْرِ

وقوله:

قَالَ يَتَمَرُنْ فِي ابْنِ نَصْرِ مِنْ تَطَوُّرِهِ قَوْلٌ عَلَى السُّنَنِ الرَّاهِنِ مَقْرُورُهُ
مِثْلُ الْحُلِيِّ جَلَّتْ كَفُّ صَالِحِهِ فِيهِ خَلِيطَانُ تَلَهِيْبٍ وَتَلْطِيفِ
تَبْلَى الْخَوَافِي مَثُولاً وَالْأَمَارِضُ تَبْلَى الْخَطُوبُ وَأَحْدَاثُ الزَّمَانِ وَلَا

وقوله:

وَصَدَّتْ رِييَغَةٌ عَنْ شَامِرٍ يُسَمِّي رِييَغَةً اخْوَالَهُ
لَا بَوَالِغَ الشَّعْرِ مِنْ صَنْعَةٍ وَمَنْ قِيلَ فِيهِ وَمَنْ قِيلَ

المتنبي (303-354هـ)

والمتنبي هو أعرف من أن يُعرَّف بالطبع، فهو إنسان إشكالي بامتياز، فمشكلته ليس شعره فقط كإبي تمام، بل هو مشكل في نفسه، وفي طبيعته، وفي مطامحه، وفي تاريخه الحياتي والسياسي، وغير ذلك، مما جعله محل اهتمام على مستوى الشعراء والنقاد.

فأما الشعراء فالمتنبي هو الشخصية التراثية الأكثر حضوراً واستدعاءً في الشعر الحديث لما يجد الشعراء في شعره الماضي حاضراً يعايشونه، ورؤية تخترق الزمان لتحضنهم وتكون ملائهم في أبعادها الوجودية والاغترابية والإشكالية، حتى زلَّ شعراء الحداثة أمثال درويش وأدونيس يعتبرونه حداثاً مثلهم بل ومؤسساً للحداثة الشعرية كما اعتبره الكلاسيكيون إمامهم الذي به يقتدون وعنه لا يتقدمون. وهذه من إشكاليات المتنبي التي تُضاف إلى إشكالياته -، وأما النقاد فكتبهم ودراساتهم عن المتنبي أكثر من أن تُعد وتحصى، وفي هذا دلالة كافية على أنه لا يمكن نسطيح تجربته الشعرية.

والكلام عن المتنبي يطول لو أردنا أن نطيل ولكن ليس هذا هو محل كلامنا، وإنما كلامنا حول كلامه عن الشعر في شعره، ومن خلال قراءتنا وجدنا أن أهم الصفات التي ركز عليها المتنبي هي ثلاث:

الصفة فلاولئك السبق إلى الجديد، وقد أتى بداليتين:

1 - بدلالة مباشرة، كقوله:

أَتُنَجِّرُ مَا نَطَقْتُ بِهِ بِدِيهَا وَلَيْسَ بِمُنْكَرٍ سَبَقُ الْجَوَارِ
أُرَكِّبُ مَعْصَامِي الشَّعْرَ قَسراً فَتَقْلِبُهَا وَتَقْسِرِي فِي الطَّوَارِ

وقوله:

أَنَا السَّابِقُ الْهَامِي إِلَى مَا أَتَوَلَّه إِذَا الْقَوْلُ قَبْلَ الْقَاتِلِينَ مَقُولٌ

وقوله:

نَأْتِيَتْ مَجْنَكُ فِي شِعْرِي وَكَدَ صَفْرَا يَا غَيْرَ مُنْتَحِلٍ فِي غَيْرِ مُنْتَحِلٍ

ب - أن الآخرين يأخذون منه، ولو لم يكن السابق لم يصح أن يأخذوا منه لأنه وإياهم أخذين ممن سبقوهم، ويتجلى ذلك في قوله

أَجْرَنِي إِذَا أَنْشَرْتَ شِعْرًا فَلَمَّا بِشِعْرِي أَتَكَ الْمَغِيثُونَ مُرَدًّا
وَدَعَ كُلُّ مَسَوِّرٍ غَيْرَ حَتَوِي فَلَمَّا أَنَا الصَّائِغُ الْحَكِيمُ وَالْآخِرُ الصَّدَى

وقوله

وَمِنْ أَسْهَافِ النَّاسِ كُلِّ غَرِيبَةٍ فَجَازُوا بِشِعْرِي أَلَمْ يَكُنْ حَمْدُ

وقوله:

إِنَّ هَذَا الشَّعْرَ فِي الشَّعْرِ مَلَكٌ سَارَ فَهَوُ الشَّمْسُ وَالنُّيَا فَكُ
فَعَلَّ الرَّحْمَنُ فِيهِ بَيِّنَاتَا فَخَضَى بِاللَّفْظِ لِي وَالْحَمْدُ لَكَ

حيث شبه شعره بالشمس التي تصدر النور فيستفيد منه الآخرون.

* الصفة الثانية. أن القصيدة صادرة من القلب وليس من العقل كما عند أبي تمام، وقارئ المتنبي يلحظ الشكوانية العالية في الكثير من قصائده، كما أنه يشير إلى ذلك الارتباط بين الحالة الشعورية والقصيدة في عدة مواضع كما في قوله:

أَلَا لَيْتَ شِعْرِي هَلْ أَقُولُ قَصِيدَةً فَلَا أَشْتَكِي فِيهَا وَلَا أَتَعَلَّبُ
رَبِّي مَا يَنْوِي الشَّعْرَ عَلَيَّ أَلَا وَلَكِنْ قَلْبِي يَا ابْنَةَ الْقَوْمِ قَلْبُ

وقوله:

فَبَعَثْنَا بِرَوْحَيْنِ مِهَارَا كُلُّ شَهْرٍ مَيِّدَانُهُ إِنْشَاءً
فَارْتَبَطَا فِي قَلْبِي أَمَامَا مَرَّتْ تَسْبِيقُ الْجِيَالِ جَمِيعًا

وقوله حينما عاتبه سيف الدولة على إبطائه في مديحه:

كفرتُ مكارمك الباهرا حرّ إن كان ذلك يُلِيّ اختصارا
ولكن حَمَى الشمر إلا القليل هم حَمَى السوم إلا غرارا
وما أنا أسعدُ جسمي به وما أنا أضرمتُ في القلب نارا

* الصفة الثالثة أن القصيدة تسير بها الركبان، ويتجلى ذلك في قوله

وما التمر إلا من رِواء قلندي إذا كنت شِعرا أصبَحَ الذمر مُنهدا
فسار به من لا يسير مُشعرا وقلي به من لا يُقلى مُفردا

وقوله:

وعندي لك الشُرْد السَلْوات لا يَشْعرُ صمن من الأرض دارا
فوافر إذا سِرور عن مِقْولى وتُزِن الجبال وتُضَنُّ البحارا
وأي فيك ما لم تُلْ قَلِيل وما لم يسير فَمَرُ حَيْثُ مَبارا

وقوله:

ومدّلتني فيك السوافي ومعتي على يندح قبل مدحك مُنذِب
ولكجأة طال الطريق وأم أذل لستُش عن هذا الكلام وتُنهب
فشرقى حتى ليس للشرقى مشرقى وفَرِب حتى ليس للفَرِب مَفرِب
إذا قلّسه لم يمتنع من ومولود جدلُ مُعلّى أو خِباء مُطَلَب

وكما أننا وجدنا في المقالات السابقة القصيدة مرتبطة ذهنياً بشيء ما من خلال الصورة الفنية لدى الشاعر حيث كانت القصيدة لدى أبي تمام مرتبطة بصورة الفتاة العذراء ولدى البحري بالرداء المُرّين، كذلك وجدنا المتنبي يركز على تشبيه قصيدته بال «در» كما في قوله:

إني نكرتُ عليك دراً فانتقد كُنتَ للناس فاحذر اللطيسا

المواشم

- (1) عبد القادر الجرجاني. دلائل الإعجاز، ص 263.
- (2) شرح البرقوقى لديوان المتنبي، ج 4، ص 101.
- (3) راجع المشاكلة والاختلاف للدكتور عبدالله الغزالي الذي بحث المشاكلة بالتفصيل



ARCHIVE

التقويم الشمسي الهجري

حسن بن محمد باصرة(*)

مستخلص:

يعتبر الاعتماد على السنوات الشمسية مما تميزت به معظم الحضارات في تنظيم مقومات حياتها المعيشية، لذا فمن المناسب أن يصاحب تقويمنا القمري الهجري (المستعمل لتنظيم المواعيد والمواقيت الشرعية من صيام وحج وغيرهما) تقويمياً شمسياً يستجدم في الحياة العامة، وهذا ما بُدئ التفكير فيه وخاصة أن يُجعل أساسه مرتبطاً بالهجرة النبوية الشريفة وكانت هناك عدة محاولات خلال أوائل القرن الهجري الماضي لخصها وهذبها الأستاذ حسن وفقى بك في كتابه «تقويم المنهاج القويم»، حيث وضع أساسيات لهذا التقويم الشمسي الهجري، معتمداً على تزامن وصول الرسول الكريم صلى الله عليه وآله وسلم إلى المدينة مع بداية الانتقال الشمسي من فصلٍ إلى آخر، حيث كانت قيمة الإحداثي البروجي الطولي للشمس في ذلك اليوم يساوي 180 درجة، وهذا الوضع يُعتبر كأساس مرجعي لبداية عمل تقويم شمسي مرتبطاً بالهجرة النبوية. وقد ناشد الأستاذ وفقى بك حينئذ وزراء الدولة العثمانية في أواخر عهدها وكذلك الملك عبدالعزيز آل سعود في بداية توطيد الحكومة السعودية تبني هذا النظام والتقويم الجديد، وأشار أن استخدامه من الأمور الملحة للحياة العامة، وإنه إذا لم يتم

(*) باحث سعودي

استخدامه ستكون هناك حاجة عظيمة لاستخدام التقويم الميلادي، وهذا ما نلاحظه من توجه خاص وعام في عصرنا الحالي. وفي هذا البحث تم إزالة ما غير الزمان به على هذا المشروع لعل أن تظهر بوادر لتطويره واستعماله خاصة وأنه مرتبط بأعظم هجرة في التاريخ وهي هجرة المصطفى عليه وعلى آله وصحبه أفضل الصلاة والتسليم. كما تم إلحاق بعض الاستشهادات من مراجع مختلفة ثم وضع بعض الأمثلة الحسابية لتحديد بداية السنوات وأوائل الأشهر وكذلك للتحويل ما بين التقاويم الهجرية القمرية والشمسية والتقويم الميلادي.

المقدمة:

لقد أودع المولى عز وجل في احرام هذا الكون قوةً تحركها باتقان وهذا ما نلاحظه من الحركات الطاهرية لها وخاصة حركات الشمس والقمر، والذي جعلهما المولى عز وجل من الآيات التي يعتمد عليها حساب الزمن، إذ قال سبحانه وتعالى في محكم آياته ﴿وجعلنا الليل والنهار آيتين فمحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة لتبتغوا فضلاً من ربكم ولتطمعوا عند السنين والحساب وكل شيء فصلناه تفصيلاً﴾ [الإسراء: 12]، ففي هذه الآية إشارة إلى استخدام كل من الشمس والقمر في قياس الزمن، إذ تنشأ عن حركاتهما المختلفة وحدات زمنية ملموسة ومعروفة.

فمن شروق الشمس إلى غروبها يكون النهار وإلى الشروق التالي يكون اليوم، وكذلك الليل من الغروب إلى الشروق. ثم الشهر يكون من رؤية الهلال إلى رؤيته مرة أخرى. كما يشير التغير المنتظم لمواقع شروق وغروب الشمس إلى دورة طبيعية تمثل السنة. وكل هذه الحركات للشمس والقمر تُطلق عليها مسمى حركات ظاهرية لأنها ليست كما يُتوقع إذ يعتبر تحرك الشمس على صفحة السماء ناتجاً عن حركة الأرض حول محورها من الغرب إلى الشرق الأمر الذي يتسبب في الحركة الظاهرية لجميع الأجرام السماوية من الشرق إلى الغرب.

وهذا ما أوضحت منظومة «المواقيت في فن الواقيت» للشاطري في إشارة للحركة الظاهرية للشمس إذ قال :

اعلم بأن الأرض حول الشمس هي التي تدور لا بالعكس
لا إلى من قد رأى يخيل لكما الثاني هو المستعمل

أما تغير مواقع الشروق والغروب اليومي للشمس فهو ناتج عن حركة الأرض حول الشمس في رحلتها السنوية، إذ يرافق ذلك تغير منتظم في المواسم المناخية بشكل ثابت وهو ما يعرف بالفصول الأربعة والتي يصاحبها تغيرات مناخية وذلك لاختلاف حالة سقوط أشعة الشمس على سطح الأرض وذلك بحكم الوضع الهندسي لكل منهما

وقد عرّف البيروني السنة الشمسية بقوله هي عودة الشمس في فلك البروج (الأثنى عشر) إذا تحركت على خلاف حركة الكل (بقية نجوم السماء) إلى نقطة فرضت انتهاء حركتها، وذلك أمها تستوفي الأربعة الأربعة التي هي الربيع والصيف والخريف والشتاء، وتحوز طابعها الأربعة وتنتهي حيث بدأت منه كما قُسمت السنة إلى أربعة أقسام حسب الفصول انظر الجدول (1) وكان لكل فصل ثلاث بروج وهي البروج المعروفة والمتضمنة في قول الشاعر

حمل الثور جوزة السرطان وبنى لليث سنبل البستان
ومن الدلو مشروب الصيتان وزنوا عقربا بقياس جدي

وقد تم استخدام السنة الشمسية في كل التقاويم الماضية. القبطية والسريانية والرومانية والفارسية وذلك لأنها أكثر ملائمة للشؤون الزراعية، والتي هي عمود الحياة لهم. كما قاست الحضارات القديمة طول السنة الشمسية وقدروها بثلاثمائة وخمسة وستين يوماً وربع. وقد تمكن العالم المسلم أبو عبدالله محمد بن جابر البتاني في القرن الثالث الهجري من قياس طول السنة الشمسية

بدقة وكانت نتيجته 365 يوماً و5 ساعات و46 دقيقة و32 ثانية، وهي أدق قيمة تم الحصول عليها قبل استخدام الوسائل الحديثة إذ أن الفرق بينهما فقط دقيقتين وربع وهو التقدير الذي يعتمد التقويم الميلادي اليوم والذي يُسمى الجريجوري. كما جعل عدد الأشهر اثنا عشر شهراً، أطلق على هذه الأشهر أسماء مختلفة فكل حضارة اختصت بأسماء تهمها وتعنيها، كما في الجدول⁽²⁾، أما عدد أيام كل شهر فقد اختلف من بيئة إلى أخرى ومن حضارة إلى حضارة

وهكذا استعمل الناس السنة الشمسية في شؤون زراعتهم وكانوا يؤدون مستحققاتها مع حلول الربيع (النيروز)، وكان ذلك في أوقات ثابتة محددة لأنهم عملوا بنظام الكبس والذي يتحكم في ربيع اليوم الزائد عن الثلاثمائة وخمسة وستين يوم فجعلت ثلاث سنوات بسيطة والرابعة كبيسة وفي بلاد فارس الغى حاكمها يزديجر (قبل أن يدخلها الإسلام بسبعين سنة) عملية الكبس وجعل السنة 365 يوماً فقط، فتسبب هذا في ترحُّج موعد حلول النيروز وبالتالي تزعزعت مواعيد أداء الغلات الزراعية كل أربع سنين يوماً واحداً ولم يظهر التأثير بشكل كبير إلا بعد أن تطاول الرمان وخلال فترة الدولة العباسية اتضح تأثيره، الأمر الذي جعل حلول وقت الخراج مضرراً بالمزارعين لأن وقت النيروز حسب التقويم المستعمل أصبح يدخل قبل وقته الفعلي بفترة طويلة أدى إلى ضرر الزراعة والمزارعين مما تطلب رفعه إلى الدولة للنظر في كيفية حل هذا الإشكال فرفع الأمر إلى الخليفة العباسي هشام بن عبد الملك وطلب منه أن يؤخر أداء الخراج شهراً فابى، خوفاً من أن يكون هذا العمل نوعاً من أنواع النسيء المحرم. ثم تكرر الطلب في عهد هارون الرشيد أن يؤخر شهرين، ولم يبت في الأمر شيئاً وبقي الأمر كذلك حتى عصر المتوكل فأمر بذلك التأخير في سنة 243هـ وأرسل بهذا الأمر إلى أرجاء المملكة الإسلامية لكن حال قتله دون تنفيذ هذا الأمر، حتى قام به الخليفة المعتضد الذي أمر بتنفيذ هذا التأخير في السنة الشمسية لتتفق مواعيد أداء الخراج مع مواسم الحصاد مما حسن ذلك الأمر،

وإن لم يكن التصحيح على أتم وجه، وفيه قال علي بن يحيى مخاطب الخليفة قائلاً:

اسعد بن يروز جمعت الشكر فيه إلى الثواب
قمت في تلخيصه ما أخروه من الصواب

وهكذا فلا يخفى أهمية استخدام السنوات الشمسية والتي تنتظم فيها الأيام بالنسبة للفصول السنوية وهو ما يلاحظ في الاستخدام الحالي للتقويم الميلادي، حيث يلاحظ وجود اتجاه قوي لاستخدامه في عالمنا الإسلامي بالإضافة للمحاولات المستمرة لطمس هوية التقويم الهجري والذي نعتمد عليه وما هذه المعادة له إلا لارتباطه بهجرة نبينا عليه أفضل الصلاة والسلام لذا فقد ظهرت محاولات منذ قرن من الزمان لاستحداث تقويم شمسي هجري يربط ما بين الهجرة النبوية والسنة الشمسية وذلك بعدما تبينت الحكمة الإلهية في توافق وصول الرسول الكريم إلى المدينة يوم الاعتدال الخريفي وهو بداية فصل جديد وذلك كإشارة لبداية عهد وتوقيت وتقويم جديد، وهذا الذي أشار إليه الأستاذ حسن وفقى بك، كما نوه إلى أن عدم الإقدام في استخدام هذا التقويم ستجد الأمة نفسها مرغمة على استخدام التقويم الميلادي. ومما لاشك فيه أن هذا الاستخدام سيكون للحياة العامة التي تحتاج إلى مواعيد فصلية تعتمد على التوقيت الشمسي.

السنة الهجرية الشمسية:

لقد دعت الحاجة في عهد الخليفة الراشد عمر بن الخطاب إلى وضع تقويم زمني لتنظيم أمور الدولة فاجتمع لذلك كبار الصحابة واقترحوا عدة بدايات لهذا التقويم الجديد فكان الرأي لسيدنا علي بن أبي طالب كرم الله وجهه بأن تكون الهجرة النبوية هي المرجع الذي يتم الاستناد عليه في هذا التنظيم

الزمني المطلوب وكان ذلك بعد مرور سبعة عشر عام من الهجرة، أي تم بالرجوع إلى عام الهجرة، ولأن الهجرة كانت في ربيع الثاني تم الاقتراح أن تكون بداية السنة من شهر المحرم لتلك السنة، فكان ذلك نشوء التقويم الهجري القمري.

أما ما نحن بصدد الآن هو التقويم الهجري الشمسي والذي يبتدئ فعلاً بثنائي يوم من وصول الرسول الكريم ﷺ إلى المدينة وهو يوم الثلاثاء، اليوم الذي ابتداء فيه الرسول الكريم بناء مسجد قباء. إذ تشير الوقائع أن الرسول الكريم وصل إلى المدينة يوم الاثنين الثامن من ربيع الأول والموافق 622/9/20م حسب التقويم الميلادي اليولياني. وفي التقويم اليولياني كان طول السنة الشمسية مساوياً 365.25 يوماً، حيث يتم كبس الربيع الرائد لكل ثلاث سنوات مع السنة الرابعة حيث تم وضع أساس هذا التقويم قبل الميلاد، ففي سنة 325م تم الاتفاق أن يكون دخول الربيع موافقاً لـ 21 مارس ودخول الخريف يوم 23 سبتمبر، وقد اتضح لاحقاً أن طول السنة الشمسية الدقيق هو 365.242216 يوماً، أي أن الفرق حوالي (0.0078 يوم كل سنة) وهذا ما يطبقه التقويم الميلادي اليوم والذي يُطلق عليه التقويم الجريجوري. وخلال الفترة ما بين 325م إلى سنة الهجرة 622م تراكم هذا الفرق وزاد عن يومين، لذا فبإضافة هذا الفرق إلى التاريخ أعلاه يكون اليوم الثاني من الوصول إلى المدينة «الثلاثاء» موافقاً ليوم 23 سبتمبر حسب التقويم الجريجوري وهو يوم انتقال الشمس إلى برج الميزان إيماناً بانتهاء فصل الصيف وبداية لفصل الخريف، والذي يعتبر أساساً لعمل تقويم شمسي جديد.

وفي هذا قال الاستاذ وفقهيك وكان الآية الكريمة التي أشارت إلى بناء مسجد قباء في قوله تعالى ﴿المسجد أسس على التقوى من أول يوم﴾ تتضمن تلميحاً لليوم الأول في هذا التقويم الجديد المرتبط بهجرة الرسول الكريم الأمر الذي يضيف عليه الهالة الإسلامية، ويكون لنا فيه استخدام شامل للأعمال

المدينة واختيار الأوقات المناسبة خلال فصول ثابتة الملامح الجوية والمناخية بدلاً من استعمال التقويم الميلادي الغربي والشكل (1) يوضح العلاقات ما بين بدايات السنوات القمرية الهجرية والسنوات الميلادية مع بداية السنة الشمسية الهجرية.

« أشهر السنة الهجرية الشمسية »

لقد استقى الأستاذ وفقي بك اثنا عشر اسماً اعتماداً على ما احتواه التراث العربي من أسماء للأشهر الشمسية التي كانت تستعمل بما يتناسب مع الظروف الفصلية والمناخية آنذاك وهي على الترتيب كما يلي:

الشهر الأول «خَرْفِي» وهو الذي تتوافق بدايته يوم الاعتدال الخريفي وهو أول أيام برج الميزان والموافق 23 سبتمبر. وسمي خريفاً لأختراف الثمار فيه أي اجتاتها. ويُنسب إليه أول ماء للطر في إقبال الشتاء كما ذكر الأصمعي.

الشهر الثاني «وَمَثْمِي» وهو الذي يتوسط فصل الخريف أوله يبدأ ببرج العقرب الموافق 24 أكتوبر، وفيه مطر بعد الخرفي يسم الأرض بالنبات.

الشهر الثالث «بَرْك» آخر أشهر فصل الخريف وبدايته مع بداية برج القوس. واسمه إشارة إلى برك الشتاء بصدرة، كما قال الكمي:

واحتلَّ بَرْكُ الشِّتَاءِ مَنْزِلَهُ وواب شيخ العيال يصطلب

الشهر الرابع «شَيْبَان» وهو أول أشهر فصل الشتاء وبدايته يكون الانقلاب الشتوي وانتقال الشمس إلى برج الجدي وفيه يشتد البرد وتشيب الأرض من فعل الجليد والتلج.

الشهر الخامس «مِلْحَان» الشهر الثاني في فصل الشتاء ويوافق أوله 22 يناير وبدايته مع بداية برج الدلو وهو والشهر السابق شيبان من أشد شهور

الشتاء برداً وقيل أن شيبان وملحان هما جماد الأولى وجماد الآخرة. وملحان إشارة إلى ابيضاض الأرض فيه بالتّج كما قال الكميت.

إذا أمسّت الأفلاك عُثُراً جُثُوبها بشيبان أو ملحان واليوم اشهبُ

الشهر السادس رَوْتَة: آخر شهر في الشتاء بدايته 21 فبراير وتكون الشمس في برج الحوت قال صاحب لسان العرب يقال روتة الشيء غايته في حر أو برد أو غيره. وقد أشار أحد الشعراء إليه مع أسماء لأشهر مختلفة في اللفظ والترتيب بقوله:

بؤتمر وناجر ابتدأنا وبالخزان يتبعه الصوانُ

وبالزّيماء ثم أيدّة تلييه يعمودُ أصمُّ صمُّ به السننُ

ووافك وناطكٌ جميعاً وعابله فهُم غررُ حسان

ووزنٌ بعدما بُركَ قُتعت شهور الحول يعريها البيلان

الشهر السابع رَوَيْعَة: سُمي بهذا الاسم نسبة لفصل الربيع وهو أول شهوره. وأوله يوم الاعتدال الربيعي والموافق 21 مارس

الشهر الثامن رَوَيْعَة: وهو الشهر الثاني لفصل الربيع وهو نسبة للمطر الذي يكون بعد الربيع وقبل الصيف.

الشهر التاسع رَوَاتِق: آخر شهور الربيع وهو اسم من أسماء رمضان عند العرب قديماً. وراتق في اللغة معناها بنى مظلة للوقاية من الشمس. وسماه العرب كذلك لأنه ينتقم لشبته عليهم، قال المفضل.

وفي راتق أجلت لدى حومة الوغى وولت على الأنهار فرسان خثعما

الشهر العاشر رَوَاتِق: أول شهور الصيف وأوله يوم الانقلاب الصيفي إذ تنتقل فيه الشمس إلى برج السرطان وقد أتى ذكره في الأبيات الشعرية أعلاه

جذخه وناجر من النّجر وهو شدة الحر كما قال الشاعر.

صباحناهمو كلساً من الموت مرةً بتاجر حين اشتدَّ حر الداونقِ
وقال آخر:

ذهب الشتاء مولياً هرباً واتتك وافدة من النجر

الشهر الحادي عشر «أجر»: الشهر الثاني من فصل الصيف، وتسميته مشتقة من أجر الطين الناجم عن تعرضه للحرارة الشديدة إذ هو أشد شهور الصيف حرارة، وفيه قال الأسدي:

تبردُ ماء الثَّنْ في ليله الصبا وتسقني الكر كور في حرِّ أجر

الشهر الثاني عشر «مُضْبَاخ»: آخر الشهور وأوله يوافق أول يوم في برج السنبله 23 أغسطس قال صاحب لسان العرب وتبْخِج الحرُّ كَتَبْخِج، وبِاخ سَكَن بعد فورته.

توزيع أيام السنة على الأشهر:

كما هو معروف أن عدد أيام السنة الشمسية الكبيسة اصطلاحاً هو 366 يوماً ويلاحظ أن فصلي الربيع والصيف تحتوي كل منهما على 93 يوماً وفصلي الخريف والشتاء يحتوي كل منهما على 90 يوماً لذلك جعل الأستاذ وفقه بك عدد أيام أشهر الربيع والصيف واحداً وثلاثين يوماً بينما عدد أيام أشهر الخريف والشتاء ثلاثين يوماً وفي حالة السنة البسيطة ينقص يوم من أول شهور فصل الربيع وهو شهر ربيع، كما يوضحه الجدول⁽³⁾.

كيس السنوات الهجرية الشمسية:

أفادت القياسات الدقيقة أن لدورة الأرض حول الشمس دورة كاملة والنتائج عنها السنة الشمسية تستغرق 365.242216 يوماً، ولأن السنوات لابد أن تكون متكاملة الأيام فقد جُمعت الفوائض عن الأيام الكاملة وكُبحت في يوم كل

أربع سنوات ولأن الفائض السنوي ليس بربع تماماً فقد جُعل لعملية الكبس طريقة خاصة، حيث وُجد أن هذا الفائض (0.242216) يتراكم ليعطي 31.003648 يوماً كل 128 سنة، لذا فقد تم كبس الواحد والثلاثين يوماً في كل مائة وثمان وعشرين سنة. أما الفائض الجديد المقدر بـ 0.003648 يوماً لكل 128 سنة، فإنه يكتمل يوماً بعد فترة تزيد عن خمس وثلاثين ألف سنة هكذا نجد أن التقويم الناتج لدينا بعد استخدام طريقة الكبس هذه يعتبر تقويمياً أكثر مطابقة للسنة الشمسية من التقويم الميلادي الحالي، حيث أن الفائض عن عملية الكبس في التقويم الميلادي يكتمل يوماً خلال 3323 سنة أي أن عملية الكبس المتبعة في التقويم الشمسي الهجري أفضل بعشر مرات تقريباً.

وهكذا يتضح أنه في خلال فترة كل 128 سنة يكون هنالك 31 سنة كبيسة أيام كل منها 366 يوماً و 97 سنة بسيطة أيام كل منها 365، وتتوزع السنوات الكبيسة خلال هذه الفترة بترتيب منتظم وهو أن هنالك سنة كبيسة كل أربع سنوات في دورة الـ 128 سنة ماعدا السنة رقم 128 فتظل بسيطة، وهكذا في كل دورة. بهذا فإن مضاعفات المائة وثمانية وعشرين تكون سنوات بسيطة

ولمعرفة فيما إذا كانت السنة الهجرية الشمسية كبيسة أو لا؟ فنتبع الطريقة التالية: إذا كانت السنة أقل من 128 فنُقسم على 4 فإن بقي باقي فهي بسيطة وإلا فهي كبيسة، أما إذا كانت السنة 128 أو أكبر فنُقسم على 128 فإن لم يبق باقي فهي بسيطة وإن بقي باقي فنُقسم على 4 فإن بقي باقي فهي بسيطة وإلا فلا

تعيين أوائل الشهور والسنين الشمسية الهجرية:

للقيام بتحديد أوائل الشهور والسنين الشمسية الهجرية يتحتم معرفة عدد الأيام من أول يوم في التقويم 1/1/1هـ ش إلى التاريخ المطلوب الأمر الذي

يتطلب معرفة عدد السنوات الكبيسة والبسيطة في الفترة من بداية التاريخ إلى السنة المطلوب تحديد أولها أو أي شهر منها ، ويكون ذلك كما يلي:

نأخذ السنوات الثمانية التي سبقت السنة المطلوبة ثم نقسم على 4 فيكون الناتج الصحيح هو عدد السنوات الكبيسة. ثم إذا كانت السنة أكبر من 128 نطرح عدد الدورات ذات 128 سنة مع إهمال الكسور.

وبعد تحديد عدد السنوات الكبيسة والبسيطة، نُمثل كل سنة بسيطة بواحد والكبيسة باثنين (وذلك لأن عدد أيام البسيطة 365 يوماً أي يبقى لدينا يوم واحد بعد حذف الأسابيع - 52 أسبوع المساوية لـ 364 يوماً - الكاملة وينفس الطريقة في السنوات الكبيسة التي تحتوي على 366 يوماً) ثم نجمع حاصل ضرب التمثيل تحذف الأسابيع الكاملة وذلك بقسمة المجموع على 7 والباقي نعد به من يوم الأربعاء وإذا كان الباقي صفراً فإن أول يوم في السنة المطلوبة هو يوم الثلاثاء، كما يوضحه الجدول⁽⁴⁾

مثال: ما هو أول يوم في السنة الشمسية الهجرية 1382 هـ؟

الحل:

عدد السنوات الكبيسة (قبل حذف مضاعفات الـ 128) $= 1381 \div 4 = 345$ والباقي 1 يهمل.

عدد الدورات ذات الـ 128 سنة خلال $1381 = 10$ دورات.

إذن عدد السنوات الكبيسة في الفترة المطلوبة $= 345 - 10 = 335$ سنة.

وعدد السنوات البسيطة في الفترة المطلوبة $= 1381 - 335 = 1046$ سنة

عدد الأيام الفائضة عن الأسابيع المتكاملة في كل السنوات الشمسية الهجرية السابقة لسنيننا المطلوبة $= (2 \times 335) + (1 \times 1046) = 1616$ يوماً

إذن عدد الأسابيع الكاملة في الخطوة الأولى $= 1616 \div 7 = 245$ والباقي 1

بإدخال الباقي في الجدول (4) نجد أن أول يوم لسنة 1382 هـ ش، هو يوم الأربعاء

التحويل من هجري شمسي إلى هجري قمري وبالعكس:

تم التوضيح في الشكل (1) إلى بدايات التقاويم، حيث كان أول يوم في أول السنة الأولى في التقويم الهجري القمري يسبق وصول النبي ﷺ إلى المدينة بثمان وستين يوم، وهو الفرق مابين بدايتي السنتين الهجريتين القمرية والشمسية، ويُسمى سَبَقُ القمري على الشمسي ولإتمام عملية التحويل مابين السنتين الهجريتين لابد من عمل ثلاثة خطوات: الأولى، حساب عدد الأيام من اليوم المراد تحويله إلى أول يوم في تقويمه، الثانية، استخدام سَبَقُ القمري على الشمسي بجمعه أو طرحه اعتماداً على نوع التحويل، الثالثة تحديد فيما إذا كانت السنة كبيسة أو بسيطة. وهذان مثالان لعملية التحويل:

مثال 1: ما هو التاريخ الهجري القمري الموافق ليوم 1130/8/25 هـ ش ؟
عدد أيام السنوات الكاملة السابقة لسنة 1130 -

$$1129 \times 365.242216 = 412358.5 \text{ يوماً}$$

عدد الأيام في السنة الأخيرة = $(30 \times 6) + 31 + 25 = 236$ يوماً.

(السنة الأشهر الأولى تحتوي كل منها ثلاثين يوماً + الشهر السابع 25 + 31 يوماً من الشهر الثامن مع ملاحظة أن الشهر السابع احتوى على 31 يوماً لأن السنة 1130 هـ ش كبيسة)

مجموع الأيام بالإضافة إلى سبق القمري على الشمسي =

$$412358.5 + 236 + 68 = 412662.5 \text{ يوماً.}$$

الآن يتم حساب السنوات القمرية التي تضمنها عدد مجموع الأيام =

$$412662.5 \div 354.3677 = 1164.504 \text{ سنة هـ ق.}$$

عدد الأيام في سنة 1165 = $1165 \times 354.3677 = 412662.5$ يوماً.

توزع الأيام خلال الأشهر القمرية على الترتيب التالي.

$$178 = 30 + 29 + 30 + 29 + 1 \text{ يوماً.}$$

بهذا يكون التاريخ الموافق لـ 1130/8/25 هـ ش هو 1165/7/1 هـ ق.

مثال 2. ما هو التاريخ الهجري الشمسي الموافق ليوم 1394/4/10 هـ ق.

عدد ايام السنوات الكاملة السابقة لسنة 1394 =

$$1393 \times 354.3677 = 493634.21 \text{ يوماً}$$

عدد الايام في السنة الأخيرة (1394 هـ) = $10+30+29+30 = 99$ يوماً.

مجموع الايام بعد حذف سبق القمري على الشمسي =

$$493634.21 + 99 - 68 = 493665.21 \text{ يوماً}$$

السنوات الشمسية التي احتواها مجموع الايام =

$$493665.21 \div 365.242216 = 1351.61 \text{ ش هـ}$$

عدد الايام في سنة 1352 = $365.242216 \times 0.61 = 222$ يوماً.

ويكون توزيع الايام على الأشهر القمرية كالتالي:

(6 × 30) + الشهر السابع 31 يوماً لأن سنة 1352 كبيسة) + (11 يوماً من الشهر الثامن) = 222 يوماً.

إذن 1352/8/11 هـ ش هو الموافق ليوم 1394/4/10 ق هـ.

التحويل من الشمسي الهجري إلى الميلادي:

اعتماداً على أن التقويم الشمسي الهجري بدأ يوم الثلاثاء الموافق 23 سبتمبر 622م، أي بعد بداية التاريخ بالميلاد بـ 621 سنة و266 يوماً ولأن كلاً من التقويمين يعتمد على السنة الشمسية نجد أنه باستخدام هذا الفرق يتم بسهولة التحويل ما بين التقويمين الميلادي والشمسي الهجري وذلك بإضافة أو حذف هذا الفرق مع توقي الحرص في التعامل مع السنوات الكبيسة على سبيل المثال:

ما التاريخ الميلادي الموافق لـ 29/10/1381 هـ ش؟

الحل: التاريخ الميلادي =

التاريخ الهجري الشمسي + (621 سنة + 266 يوماً) = 2002 + 266 يوماً

عدد الأيام في السنة الهجرية 1381 = $1381 = 7 \times 30 + 2 \times 31 + 29 = 301$ يوماً.

(سنة 1381 هـ بسيطة لهذا فإن السبعة أشهر الأولى كل منها يحتوي على 30 يوماً).

بهذا يكون التاريخ الميلادي = سنة 2002 + 266 يوماً + 301 يوماً

= 2002 سنة + 567 يوماً = 2002 + 1 سنة + 202 يوماً

= 2003 + 6 شهر + 21 =

إذا الموافق لـ 1381/8/29 هـ ش من الميلادي = 2007/7/21 م

مثال آخر: ما التاريخ الهجري الشمسي المقابل ليوم 25 سبتمبر 2003 م؟

الحل: التاريخ الهجري الشمسي = التاريخ الميلادي - الفرق بين التقويمين

= (2002 سنة + 268 يوماً) - (621 سنة + 266 يوماً) = 1381 سنة + 2 يوم.

بهذا فإن 25 سبتمبر 2003 م يوافق 1382/1/2 هـ ش

الخلاصة:

تم في هذا البحث تسليط الضوء على مشروع السنة الهجرية الشمسية الذي تم وضعه منذ عشرات السنين وذلك لاستخدامه في الحياة المدنية متزامناً مع السنة القمرية التي ارتبطت بها الشرائع مثل الصوم والحج وغيرها. أملاً أن يثير هذا البحث الهم لتطوير هذا التنظيم السنوي وأن يجد طريقه للتطبيق بدل من الاعتماد على التقويم الميلادي والذي يحاول الغرب فرضه علينا لننسلخ من تقويمنا الهجري الذي يُذكر العالم أجمع بأعظم هجرة في التاريخ والذي برز بها نور الإسلام إلى هذا الوجود على يد أفضل موجود صلى الله عليه وعلى آله

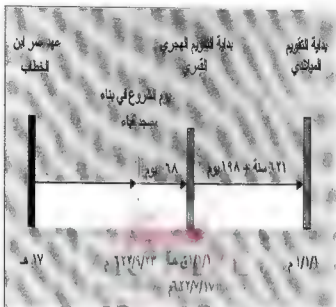
وصحبه وسلم.

المراجع

- (1) فتح القدير الجامع بين فني الرواية والفراية من علم التفسير العلامة محمد بن علي بن محمد الشوكاني (1173-1250هـ)
- (2) التوفيق والتقويم د. علي حسن موسى 1998م
- (3) تقويم المنهاج القويم. حسن وفقى بك آل الفاضلي 1345هـ
- (4) منظومة اليواقيت من فن المواقيت السيد محمد بن أحمد الشاطري 1394هـ
- (5) بعبث في التقاويم عبدالكريم محمد نصر 1411هـ
- (6) الآثار الباقية عن القرون الخالية محمد بن أحمد البيهقي (ت 440هـ)

ARCHIVE





الشكل (1) تشير الأعمدة إلى بدايات التقاويم. فمن اليمين: العمود الأول يمثل بداية التقويم الميلادي (1/1/1م) أما العمود الرابع فيمثل سنة 17هـ في عهد خلافة سيدنا عمر ابن الخطاب (رضي الله عنه) وهي السنة التي وضع فيها التقويم الهجري وجعل بدايته شهر المحرم من سنة الهجرة وهي ثاني عمود والموافق 622/7/17هـ بهذا نجد أن الفرق ما بين العمود الأول والثاني 621 سنة 198 يوماً أما العمود الثالث فيمثل ثاني يوم للوصول إلى مشارف المدينة المنورة والذي تم فيه الشروع ببناء مسجد قباء والموافق 622/9/20 ميلادنا أو 622/9/23 جريجوريا.

الطبعة 25 - ص 11 - تاريخ القعدة 1428هـ

ديسمبر 2007

مسلسل	الفصول	الأبراج
1	الربيع	الحمل - الثور - الجوزاء
2	الصيف	السرطان - الأسد - السنبلة
3	الخريف	الميزان - العقرب - القوس
4	الشتاء	الجدي - الدلو - الحوت

جدول (1) فصول السنة الأربعة وما يحتويه كل فصل من أبراج، هذا بناءً على الرضعية التي تمت قديماً وتحت تأثير تزحرج البروج أو تزحلق الفلك (ترنح محور دوران الأرض) فإن هذا التوزيع قد تغير في أيامنا هذه بحلول فصل الربيع الآن تتفق بدايته في الثلث الأخير من برج الحوت ثم بعد الستمائة سنة القادمة سيتفق حلول الربيع مع برج الدلو

مسلسل	الميلادي	السرياني	القطبي	الفارسي
1	يناير	كانون ثاني	نوت	فوردین ماه
2	فبراير	شباط	بابه	اردیبهشت ماه
3	مارس	آذار	هاتور	خرداد ماه
4	إبريل	نيسان	كيهك	تير ماه
5	مايو	ايار	طوية	مرداد ماه
6	يونيه	حزيران	امشير	يور ماه
7	يوليه	تموز	برمهات	مهر ماه
8	أغسطس	آب	برمودة	آبان ماه
9	سبتمبر	أيلول	بشمنس	آذر ماه
10	أكتوبر	تشرين أول	بؤونة	دي ماه
11	نوفمبر	تشرين ثاني	ايبب	بهمن ماه
12	ديسمبر	كانون أول	مسرئ	اسفندار ماه
			أيام النسبي 5-6 أيام	أيام لواحق 5 أيام

جدول (2) السنوات الشمسية وأشهرها المستعملة في عدد من الحضارات

مراجعات في كتاب المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية للإمام أبي إسحاق الشاطبي (790هـ)

عبدالرحمن بن حسن العارف(*)

تعد الفية ابن مالك رائدة المنظومات النحوية والصرفية رغم سبق ابن معطي (628هـ) له في صنع الفية في النحو العربي ويعود السبب في ذلك لما اتسمت به من بساطة نظمها، وسلاسة ألفاظها، وسهولة حفظها واستيعابها وفهم معانيها، وشمولها لأبواب النحو

وقد أتبع لها من الذبوع والانتشار والشيوع والشهرة في حلقات الدرس النحوي ما لم يتح لغيرها من منظومات النحو العربي، فكان أن تناولها العلماء في القديم والحديث بالشرح والتعليق، وإعراب أبياتها، وشرح شواهدا، ووضع الحواشي والتقاريرات على شروحها، والاختصار لها.

أما شروحها فقد ذكر لها حاجي خليفة أربعين شرحاً، كما ذكر لها بعض المتأخرين أكثر من مائة وعشرين شرحاً، ومن تلك الشروح شرح ابن الناطم، والبعلي، وابن الجزري، وأبي حيان، وابن هشام، وابن عقيل، والمكودي، والسيوطي، والمرادي، والشاطبي، والغزي، وأبي داود، والهوراي، وابن طولون، والأشموني... إلخ.

(*) باحث سعودي.

ويبرز من بين هذه الشروح شرح الإمام أبي إسحاق الشاطبي الموسوم بـ (المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية)، بل إنه يعد من أجلها وأغزرها مادة علمية، وأوسعها وأوفاهما إحاطة واستقصاء؛ حيث قد اجتمع فيه من المسائل والقضايا النحوية والصرفية واللغوية ما لم يجتمع في شرح آخر، ناهيك عن الفكر الأصولي الذي اختطه الشاطبي لنفسه واستعان به في هذا الشرح، وهو ما جعل له ميزة فريدة بين شروح الألفية «لم تتوفر لغيره، ولم يؤلف عليها مثله بحثاً وتحقيقاً» كما يقول التنبكتي.

وسماه بالمقاصد لأنه كان يهدف من تأليفه هذا الشرح ببيان قصد الواضع فيما وضع (المقاصد النحوية العامة)، وقصد صاحب الألفية من العبارات والألفاظ التي استخدمها في أرجوزته (المقاصد الشخصية الخاصة).

وكان منهجه في هذا الكتاب/ الموسوعة يقوم على شرح مفردات الألفية، وتوضيح دلالاتها، ومطابقتها لمراد صاحبها، وإعراب أبياتها، والتنبيه على مشكلات تراكيبيها، وكثيراً ما كان يتوقف عند المسائل والقضايا التي عرض لها ابن مالك، ويحاول الربط بين ما جاء فيها وما جاء في «التسهيل» للمؤلف نفسه ويتحرى ما بهما من اختلاف فلا يهول الأمر، ولا يأخذ بالزلة، وإنما يعمد للإعذار ويحجب عنها بإنصاف، فيناقشها بروية العالم المتمكن، وروية الأصولي المجتهد.

وقد حفل هذا الشرح بذكر آراء كثير من العلماء، مقرونة بالموازنة والترجيح، وبرزت من خلاله شخصية الشاطبي اللغوية والأصولية. واعتمد في تحقيق المسائل وأقوال العلماء على كثير من المصادر: المكتوب منها والمروي، كما حفل بكثير من الشواهد الشعرية والنثرية، والقراءات القرآنية، والأحاديث النبوية، مما يحدونا للقول: إن هذا الكتاب لم يكن شرحاً للألفية وحسب، بل هو موسوعة نحوية وصرفية ولغوية تقف جنباً إلى جنب مع أمهات كتب النحو والصرف واللغة والموسوعات النحوية الكبرى التي عرفها تراث العربية، ولعلي

لا اكون مبالغاً حينما أُؤيد ما ذكره محمد محيي الدين عبدالحميد من أن هذا الشرح «ضم جمهرة مسائل النحو العربي حتى يُغنيك عن كثير من كتب هذا الفن».

بقي أن أذكر أن هذا الكتاب (الموسوعة) ظل لسنوات طويلة محجوباً عن الباحثين والقراء، رغم شهرته وشهرة صاحبه، فمنذ عام 1404هـ كلف مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي بمعهد البحوث العلمية بجامعة أم القرى بعض المحققين التابعين للمركز والمختصين في الحقل اللغوي بالعمل على تحقيق هذا السِطر الرائع. ولكن لظروف كثيرة منها انتهاء عقد بعض الأساتذة مع الجامعة ومن ثم سفرهم ومن ذلك انتقال البعض إلى جوار ربه. مما عطب العمل فيه، على الرغم من إخراج المركز لعشرات الكتب في فنون وحقول أخرى خلال هذه الفترة، حتى قبض الله له من يخرج به من الظلمات إلى النور، فصدر حديثاً (حيث خرج في حلة قشبية فضلاً عن غزارة المادة المعرفية به، توافر على إخراجها خبرات وكفاءات مشهود لها بالبحث والتحقيق) في عشرة أجزاء، منها تسعة أجزاء للكتاب المحقق، والجزء العاشر للفهارس الفنية.

فلما الجزء الأول الذي نهض بتحقيقه الدكتور عبدالرحمن بن سليمان العثيمين، فقد اشتمل على التعريف بالكتاب ومؤلفه، ثم الأبواب النحوية التالية: الكلام وما يتألف منه، والمعرب والمبني، والنكرة والمعرفة، والضمير، والعلم، واسم الإشارة، والموصول، والمعرف بأداة التعريف، والابتداء. وأما **الجزء الثاني** الذي حققه الأستاذ الدكتور محمد إبراهيم البناء، فقد حوى تنمة باب المبتدأ والخبر، وباب كان وأخواتها، وما ولا وإن المشبهات بليس، وأفعال المقاربة، وإن وأخواتها، ولا التي لنفي الجنس، وظن وأخواتها، وأعلم وأرى، وباب الفاعل. وأما **الجزء الثالث** الذي حققه الأستاذ الدكتور عياد بن عيد الثبيتي، فجاء مشتملاً على الأبواب النحوية الآتية: النائب عن الفاعل، والاشتغال، والتعدي وال لزوم، والتنازع في العمل، والمفعول المطلق، والمفعول له، والمفعول فيه، والمفعول معه، وباب

الاستثناء، والحال، والتمييز، وحروف الجر. وأما **الجزء الرابع** الذي اشترك في تحقيقه كل من الأستاذ الدكتور محمد إبراهيم البنا والدكتور عبدالمجيد قطامش (يرحمه الله)، فاشتمل على الأبواب النحوية التالية: الإضافة، والمضاف إلى ياء المتكلم، وإعمال المصدر، وأبنية المصادر، وأبنية أسماء الفاعلين والمفعولين، والصفات المشبهة، والصفة المشبهة باسم الفاعل، والتعجب، ونعم وبئس وما جرى مجراهما، وأفعال التفضيل، والذمت. وأما **الجزء الخامس** الذي حققه الدكتور عبدالمجيد قطامش، فاحتوى على الأبواب الآتية: التوكيد، والعطف، والبدل، والنداء، والمنادى إلى ياء المتكلم والأسماء الملزمة للنداء، والاستغاثة والندبة، والترخيم، والاختصاص والتحذير والإغراء، وأسماء الأفعال والأصوات، ونوني التوكيد، وما لا ينصرف. وأما **الجزء السادس** الذي حققه الدكتور عبدالمجيد قطامش، فقد اشتمل على الأبواب النحوية التالية: إعراب الفعل، وعوامل الجزم، والأدوات لو وأما ولولا ولوما، والإخبار بالذي والآلف واللام، وباب العدد، وكم وكأين وكذا، والحكاية، والتانيث، والمقصور والممدود وكيفية تثنيتهما وجمعهما جمعاً تصحيحاً. وأما **الجزء السابع** الذي اشترك في تحقيقه كل من الأستاذ الدكتور محمد إبراهيم البنا والأستاذ الدكتور السيد تقي والأستاذ الدكتور سليمان العايد، فقد احتوى على الأبواب الصرفية الآتية: جمع التكسير، والنسب، والتصغير. وأما **الجزء الثامن** الذي اضطلع بتحقيقه الأستاذ الدكتور محمد إبراهيم البنا، فاشتمل على الأبواب الصرفية التالية: الوقف، والإمالة، والتصريف، وزيادة همزة الوصل. وأما **الجزء التاسع** الذي حققه الأستاذ الدكتور محمد إبراهيم البنا، فاحتوى على الأبواب الصرفية التالية: الإبدال، والإعلال، والإدغام. وأما **الجزء العاشر** والأخير من الكتاب فكان - كما أسلفت - خاصاً بالفهارس العلمية والفنية للكتاب، وقد قام بصناعتها الأستاذ الدكتور عياد بن عيد الثبيتي، واشتملت على ثلاثة عشر فهرساً.

وبعد، فمما لا شك فيه أن صدور هذا الكتاب يعد كسباً حقيقياً للمكتبة اللغوية والنحوية بعامة، ولتراث الإمام الشاطبي، وللمكتبة الأندلسية بصفة خاصة. وأحسب أن كثيراً من الدراسات النحوية والصرفية واللغوية التي ستقام حول هذا الكتاب في قابل الأيام ستكشف عن مكانة صاحبه بين علماء العربية، وما أضافه للفكر اللغوي العربي من آراء واجتهادات، كما سيتضح ما قدمته المدرسة الأندلسية للنحو العربي من سمات خاصة ميزتها عن غيرها من مدارس النحو في المشرق.

واقترح في هذا المقام أن تعقد ندوة دولية تخصص للإمام الشاطبي وكتابه (المقاصد الشافية) يشترك فيها المتخصصون في الدراسات النحوية واللغوية والمهتمون بتراث الشاطبي بوجه عام، على غرار تلك الندوة التي أقيمت في الجزائر قبل أكثر من عشرين عاماً وكان محورها الرئيس الإمام الشاطبي وفكره الأصولي؛ وذلك للكشف عن الفكر اللغوي لهفته الشخصية المجددة للفكر العربي والإسلامي.

<http://Archivebeta.Sakhril.com>

